

فلسفة المحسنين

فلاسفة الإسلام الأسبقين

الجزء الأول

التوحيد

الله - العالم

تأليف

الدكتور البشير نصري نادر

دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السوربون
استاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

١٩٥٠

مطبعة دار نشر الثقافة

٨ شارع الرضا بمصر هاتف ١٠٠٠٠

فلسفة المعتمد بن باديس

فلسفة الإسلام الأسبقين

الجزء الأول

التوحيد

الله - العالم

تأليف

الدكتور البير نصري نادر

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون
استاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

مطبعة دار نشر الثقافة

٨ شارع الراعي بمحرم باس بالاسكندرية

تنبیه

حررنا هذا البحث بجزئیه باللغة الفرنسية وكان موضوعا للرسالة الكبرى التي قدمناها للسربون بپاریس بتاريخ ۲ يوليو سنة ۱۹۴۹ للحصول على درجة الدكتوراه فی الآداب (قسم الفلسفة). أما الرسالة الثانية فكانت ترجمة فرنسية لكتاب الانتصار للخياط المعتزلى مع مقارنة بين ماجاء فی الكتاب من مسائل ورسالتنا عن فلسفة المعتزلة وكذلك مع بعض التعليقات .

أن كل ما كتب عن المعتزلة فی الشرق والغرب لم یوضح بعد تماسك أرائهم لذلك أخذنا على عاتقنا نقل رسالتنا الفرنسية إلى العربية عساها أن تملأ فراغا فی تاریخ الفكر الاسلامی .

لقد نشرنا فی بعض المجلات ^(۱) أجزاء من هذا البحث وما نحن الیوم نجتمع كل ما نشر ونتممه ونقدمه للقاریء .

(۱) مجلة الرسالة فی اعدادها ۸۴۰ - ۸۴۵ - ۸۴۹ - ۸۵۰ - ۸۵۲ - ۸۵۴ -

۸۵۸ - مجلة الثقافة فی عدديها ۵۸۶ - ۵۹۳ .

مجلة لواء الوحدة الاسلامية بیغداد فی عدديها ۹ - ۱۰ .

مقدمة

في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة - بعد ما أحرز الاسلام نصرا كبيرا وبعد ما اصطدم بشعوب مختلفة وثقافات متنوعة - واجهه ثلاث مسائل جوهرية وهي مشكلة الخلافة - ثم مسألة قدرة الانسان على أعماله ومسألة نفي صفات الله .

بينما كانت مختلف الفرق الاسلامية يكفر بعضها البعض بنجد واصل بن عطاء وعمر بن عبيد رأسى المعتزلة - يأتیان بحل جديد فيه الكثير من التسامح فقالا أن المؤمن الذي يأتي بكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين أى بين الكفر والايمان : ولما كان هذا الحل جديدا حينئذ ولم يقبله الحسن البصرى وبعض اتباعه انعزل واصل وعمر وبن عبيد عنهم^(١).

بجانب مسألة الخلافة - وهي مسألة سياسية^(٢) أراد المسلمون أن يصبغوها بطابع ديني - ظهرت مسألتان جوهريتان كادت أن تززع الدين

(١) فيما يتعلق بأصل كلمة معتزلة أنظر : كتاب النبية ص ٢٨ - الشهرستاني : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٩٨ - ابن المرتضى النية والأمل - أحمد أمين بك : فجر الاسلام ص ٢٥٦ . وزهدى جار الله : المعتزلة : الباب الأول .

(٢) نبحث هذه المسألة في الجزء الثاني من كتابنا هذا .

من أساسه . الأولى خاصة بقدره الانسان على أعماله : هل هو مختار لها أم مجبور عليها ؟ إذا كان الانسان مختارا فهو محاسب على أعماله ولكن إذا كان مجبورا فأى مسئولية تقع عليه ؟ ولما كان الكتاب يتكلم عن العقاب والثواب ولما كان العقل يقبل ذلك لزم أن يكون الانسان مختارا وإلا لم يعد الله عادلا في توقيع العقاب أو منح الثواب . نهض المعتزلة يدافعون عن هذا الركن الأساسى فى مذهبهم وهذا ما سنبحثه فى الجزء الثانى الذى خصصناه « للعدل » .

والمسألة الثانية خاصة بصفات الله تعالى . نفت المعتزلة كل صفة عن الله وردت جميع الصفات إلى الذات خوفا من أن يؤدى الكلام فى الصفات إلى الشرك وهم يعتبرون أنفسهم المدافعين الوحيدين عن التوحيد التام - ومن جراء نفي الصفات ونفى كل مشابهة بين ذات الله وماهية المخلوقات قالت المعتزلة أن الانسان لا يمكنه أن يدرك ذات الله تعالى كل ما يعلمه هو أنه موجود لأنه منح الوجود فقط للمخلوقات التى كانت فى حالة العدم . هذا هو جوهر توحيد المعتزلة . وخصصنا له هذا الجزء الأول - نبحث فى الباب الأول من هذا الكتاب آراء المعتزلة الخاصة بنفى الصفات وفى الباب الثانى آرائهم الخاصة بالعالم المخلوق . فهذا الجزء بأكمله بحث فى التوحيد كما فهمه المعتزلة .

ويمكننا رد مذهب المعتزلة إلى أصلين كبيرين وهما التوحيد والعدل كما

وأنه يمكن أن ترد الى هذين الأصليين أيضا الأصول الخمسة المنوه عنها في كتاب الانتصار^(١) وفي كتب الفرق . وهذه الأصول الخمسة هي : أولا التوحيد . ثم العدل ومن هذا الأصل الثاني تتفرع الأصول الثلاثة الأخرى وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين ونحن خصصنا لكل من هذين الإصليين الكبيرين جزءا من مؤلفنا « فلسفة المعتزلة » . وبدأنا بالجزء الخاص بالتوحيد .

(١) الحياط : كتاب الانتصار ص ١٢٦ - نقلنا هذا الكتاب الى اللغة الفرنسية .

شيوخ المعتزلة

تذكر لنا كتب الفرق حوالى العشرين اسما من شيوخ المعتزلة ومعنى ذلك أن المعتزلة جميعا متفقون على الأصول الخمسة الجوهرية للمذهب . فقط يختلفون فى الفروع . واختلاف الرأى فى الفروع لا يعد خروجا على المذهب . فكل من أدخل تعديلا فى فرع من الفروع أو أتى بإيضاح جديد فى أصل من الأصول كان شيخا وكون حلقة وصار له اتباع وأصحاب .

وأول ما ظهر الاعتزال فى البصرة ثم امتد من هناك الى بغداد وانتشر فى أنحاء العالم الاسلامى . ولكن ظلت البصرة وبغداد كالقلب النابض للاعتزال وفيهما توضح وتثبت وأزدهر . لذلك حصرنا البحث فى هذين الفرعين الأساسيين ولكل فرع منهما شيوخه المشهورون . وهم .

لفرع البصرة

اتباع واصل بن عطاء (المتوفى ١٣١ هـ - ٧٤٨ م) ويدعون بالواصلية .
اتباع عمرو بن عبيد (المتوفى ١٤٣ هـ - ٧٦٢ م) ويدعون بالعمرية .
اتباع أبى الهذيل العلاف (المتوفى ٢٣٥ هـ - ٨٤٩ م) ويدعون بالهذيلية .
اتباع ابراهيم النظام (المتوفى ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م) ويدعون بالنظامية .
اتباع على الأسوارى (معاصر للنظام) ويدعون بالأسوارية .
اتباع معمر بن عباد السلى (حوالى ٢٢٠ هـ - ٨٣٥ م) ويدعون بالمعمرية .
اتباع هشام القوطى (المتوفى بين ٢٠٠ و ١٢٨ - ٨١٥ / ٧٣٢ م)
ويدعون الهشامية .

اتباع عباد بن سليمان (المتوفى ٥٢٠هـ - ٨٦٤م)
اتباع عمر بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٦هـ - ٨٦٩م) ويدعون بالجاحظية .
اتباع أبي يعقوب الشحام (صاحب أبي الهذيل متوفى بين ٢٢٨ و ٢٣٣
٨٤٢/٨٤٧) ويدعون بالشحامية .

اتباع ابن علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (المتوفى ٣٠٣هـ - ٩٠٥م)
ويدعون بالجبائية .
اتباع أبي هاشم عبد السلام ابن الجبائي (م ١٢٣هـ - ٩٣٣م) ويدعون
بالهشمية .

الفرع بقراد

اتباع بشر بن المعتمر - مؤسس الفرع (متوفى ٢١٠هـ - ٨٢٥م)
ويدعون بالبشرية .

اتباع أبي موسى المردار (المتوفى ٢٢٦هـ - ٨٤١م) ويدعون بالمردارية
اتباع جعفر بن حرب (المتوفى ٢٢٦هـ - ٨٥١م)

اتباع جعفر بن مبشر (المتوفى ٢٣٤هـ - ٨٤٩م) ويدعون بالجعفرية
اتباع ثمامة بن الأشرس (المتوفى ٢١٣هـ - ٨٢٨م) ويدعون بالثمامية
اتباع أبي الحسين الخياط (المتوفى ٢٩٠هـ - ٩٠٢م) ويدعون بالخياطية
اتباع أبي القاسم بن محمد البلخي الكعبي (المتوفى ٣١٩هـ - ٩٣١م) ويدعون
بالكعبيه

اتباع محمد بن عبد الله الاسكافي (المتوفى ٢٤٠هـ - ٨٥٤م) ويدعون بالاسكافية

وبجانب هذه الأسماء العشرين توجد أسماء لبعض كبار المعتزلة يذكرهم الخياط في كتابه وإن لم يكونوا حلقة خاصة بهم إلا أنهم اجتهدوا في تثبيت المذهب وفي توضيح فكرة استاذهم . وأهم من يذكر الخياط هم : أبو عبد الرحمن الشافعي وأحمد بن يحيى بن عبد العزيز من أتباع أحمد ابن أبي دؤاد صاحب بشر بن المعتز - وأبو عفان الرقي صاحب النظام وأبو مجالد (أحمد بن الحسين البغدادي) صاحب الجعفرين والمردار استاذ الخياط - وأبو عبد الله الصيرفي صاحب معمر وأبو زفر (محمد بن علي المكي امام نيسابور) الذي كان يشاطر رأي هشام الفوطي .

ونذكر هنا أيضا ثلاثة من أتباع النظام وهم الفضل الحدي وأحمد ابن خابط ومويس بن عمران وهم من متطرفي المعتزلة حسب قول البغدادي^(١) نفى ثالثهم الأصل القائل بالمنزلة بين المنزلتين وقال أولهم وثانيهم بالتناسخ لذلك نفى عنهم المعتزلة عنهم .

يرتب ابن المرتضى^(٢) المعتزلة طبقات كل طبقة تشمل المعتزلة المعاصرين لبعض وكان ترتيبه لهم هكذا :

أولا : فرع البصرة

الطبقة الرابعة : تشمل وأصل بن عطاء وعمر و بن عبيد

الطبقة الخامسة : عثمان الطويل والحسن بن زكوان

الطبقة السادسة : أبو الهذيل العلاف - النظام - الشحام - الفوطي ومعمر

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٩٣ وما بعدها .

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل (باب المنزلة) .

الطبقة السابعة : الجاحظ - الاسوارى وعباد بن سليمان

الطبقة الثامنة : ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم

ثانياً : فرع بغداد

الطبقة السادسة : بشر بن المعتز مؤسس الفرع

الطبقة السابعة : المردار - جعفر بن حرب - جعفر بن مبشر - ثمامة

والاسكافي

الطبقة الثامنة : الخياط والبلخي

ويمكننا عمل الجدول الآتي لنبين الصلة بين الشيخ وأصحابه :

فرع البصرة

الحسنة البصري

عمر وبن عبيد (١٤٣)	واصل بن عطاء (٥١٣١)
↓	↓
خالد بن صفوان (١٣٣)	عثمان الطويل حفص بن سالم الحسن بن زكوان
↓	↓
ابراهيم بن يحيى المدني	معمربن عباد (٢٢٠)
↓	↓
بشر بن المعتمر (٢١٠)	النظام (٢٣١) الشعام (٢٣٣) الفوطى (٣١٨)
مؤسس فرع بغداد	↓
↓	↓
↓	الاسوارى (٢٠٠)
↓	↓
ابو الحسن الأشعري	عبد بن سليمان (٢٥٠)
↓	↓
↓	ابو علي الجبائي (٣٠٣)
↓	↓
↓	الجاحظ (٢٥٦)

فرع بغداد

بشر بن المعتز (٢١٠)

أحمد بن أبي دؤاد (٢٤٠) تمامه بن الأشرس (٣١٣)

جعفر بن حرب (٢٣٦) جعفر بن مبشر (٢٣٤)

عيسى بن ابيهم الصوفي الخياط (٢٩٠)

ابو القاسم البلخي الكوفي (٣١٩)

قلنا أن المعتزلى هو من يقول بالأصول الخمسة فالشيخ هو أول من يلحق أتباعه هذه الأصول ثم يلحقهم معها ما تأثر به من ثقافات خارجية يونانية كانت أو هندية أو فارسية أو مسيحية . لذلك نلاحظ عند المعتزلة أفكاراً عديدة متنوعة تتعلق بجميع المسائل الدينية والخلقية والطبيعية . فتراث المعتزلة غنى جداً وعلى الباحث المفكر استخلاص جميع هذه الأفكار التى لو جمعت ورتبت لظهرت لنا على شكل مذهب متماسك الأجزاء فيه من العمق ما يدهش الباحث .

وبعد هذا الجدول نقول كلمة عن تاريخ وتصانيف كل من هؤلاء المشايخ وذلك بقدر ما تسمح به المصادر القليلة التى وصلتنا عن المعتزلة .

أولا . فرع البصرة

١ - أبو مزينة واصل بن عطاء الغزال (٨٠ - ٥١٣١ - ٦٩٩ - ٧٤٩ م)

ولد فى المدينة سنة ٨٠ هـ يقال أنه أخذ أصول الاعتزال عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بن على بن أبى طالب ثم ذهب إلى البصرة وأخذ يتردد على حلقة الحسن البصرى . ومن هنا نفهم لماذا امتنع واصل عن الحكم على فريقى الجمل وصفين .

وفى البصرة التقى واصل بمعبد الجهنى القائل بقدرة الانسان على أعماله والتقى أيضا بالجهنم بن صفوان الذى انكر صفات الله القديمة - فيكون أبو هاشم ومعبد والجهنم الينايع الثلاثة التى استقى منها واصل أصول الاعتزال

تزوج واصل اخت عمرو بن عبيد الذي يعتبر أيضا مؤسسا للأعتزال^(١) كان يتعثر على واصل لفظ حرف الراء فكان يتجنب هذا الحرف في خطبه وفي حكمه التي وصلتنا بعض شذرات منها . كان طويل العنق . ولقب بالغزال لأنه كان يتردد على سوق الغزالين ويحسن على الفقيرات هناك . وكان غاية في النزاهة . -

مصنفاته : طبقات المرجئة . كتاب التوبة . كتاب المنزلة بين المنزلتين . خطبته التي أتت خاليه من حرف الراء . د معاني القرآن ، خطبته في التوحيد والعدل . الطريق لمعرفة الحقيقة . كتاب في الدعوة . كتاب في طبقات العلماء والجهلاء وكتاب فيما حصل بينه وبين عمرو بن عبيد^(٢) الخ . يظهر أن صندوقين من مؤلفاته وصلت إلى أبي الهذيل .

صفاته : كان قوى الحججة . قوى الذاكرة يذكر بسرعة وبدون تردد آيات القرآن ليستشهد بها لمذهبه وكانت له سهولة كبيرة في تفسير الآيات حسب مذهبه . وكان ملها بجميع المذاهب الجارية في عهده .

أرسل واصل إلى بلاد المغرب أحد تلامذته عبد الله بن الحارث وهناك تبعه قوم كبير . وأرسل إلى خراسان حفص بن سالم ودار بينه وبين الجهم ابن صفوان نقاش طويل في ترمز . وأرسل القاسم إلى اليمن وإيوب إلى الجزيرة والحسن بن زكوان إلى الكوفة وعثمان الطويل إلى أرمينيا.^(٣)

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٣٧

(٢) ابن النديم : الفهرست - ملحق سنة ١٨٨٩

(٣) ابن المرقى : المنية والأمل ص ١٨ و ١٩ و ٦١

هكذا كون واصل نواة كبيرة حوله وارسل مبعوثين الى جميع أنحاء الدولة الاسلامية لنشر الاعتزال . ويقال أن مدينة طهرت في المغرب بالقرب من تلمسن كانت تعد ثلاثين الفا من اتباع واصل يعيشون في خيم مثل العرب (١)

كان لو اصل في البصرة اتباع من بينهم بشر بن سعيد وابو عثمان الزعفراني وأخذ ابو الهذيل عنها الاعتزال . وكذلك أخذ عنها بشر بن المغتمر مؤسس فرع بغداد (٢).

٢ عمرو بن عبيد بن باب (٨٠ - ٥١٤٤ - ٦٩٩ - ٧٦١ م)

كان جده باب من رقيق كابل وهو من موالى بنى تميم لذلك قال البغدادى أن البدع في كل دين لاتأتى إلا من أبناء الرقيق (٣) مما لا ريب فيه أن الموالى ساهموا بقسط كبير في تكوين الفرق الاسلامية فمثلا كيسان أحد موالى على بن ابي طالب أسس الفرقة المعروفة باسم الكيسانية القائلة بأن عليا وذريته هم الخلفاء الشرعيون الوحيدون .

اشتهر عمرو بزهده وبتقواه . كان يتردد على حلقة الحسن البصرى ولكن عندما اثيرت مسألة المؤمن الذى أتى بكبيرة انضم إلى واصل وقال بالمنزلة بين المنزلتين ويعتبر عمرو وواصل مؤسسى الاعتزال

(١) دائرة المعارف الاسلامية كلمة طهرت

(٢) الملطى : كتاب التنبيه ص ٣٠

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٠٠

كان عمرو طليق اللسان يؤثر على مستمعيه حتى أنه كان يجعلهم يبكون -
انتحاز ليزيد الثالث الأموي المعتزلي الذي قام على الوليد الثاني الأموي .
لا نعرف شيئاً عن مصنفات عمرو .

٣ - أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف (١٣٥-٥٢٢٥ = ٧٥١-٨٤٢م)
ويدعى أيضاً أبو الهذيل بن مكحول العلاف وأبو الهذيل بن حمدان
العلاف (١) .

أصله من البصرة كان موالياً لقبيلة عبد القيس . تاريخ ميلاده غير
معروف بالضبط . البعض يقول أنه ولد عام ١٣١ هـ والبعض يقول عام
١٣٤ هـ وكذلك فيما يختص بتاريخ وفاته بعضهم يحدده عام ٢٢٧ هـ والبعض عام
١٣٥ هـ (٢) . سمي بالعلاف لأن داره في البصرة كانت في العلافين وهي حي
من أحياء البصرة .

ذهب إلى بغداد وتلمذ لبشر بن سعيد ولعثمان الزعفراني تليذى وأصل
ابن عطاء وأخذ عنها الاعتزال (٣) . بلغ ذروته في أيام المأمون الذي
دعاه إلى قصره في بغداد سنة ٢٠٤ كما أنه دعى أيضاً النظام حتى يجادلا
أنصارهما وأعداءهما . وكان أبو الهذيل قوى الحجة وكان يذكر عدداً
كثيراً من الأشعار في مجادلاته .

كان ملهاً بالفلسفة اليونانية وأدهش النظام الذي كان يعتقد أنه عارف

(١) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٦ - ابن النديم : الفهرست ملحق ص ١

(٢) ابن المرتضى : المنية ص ٢٥ - ٢٨ - المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٣١٧

(٣) اللطفي : كتاب التنبيه ص ٣١ - الجرجاني : شرح المواقف ص ٦٢

بدقائق الفكر اليوناني إذ أنه درس الفلسفة اليونانية في الكوفة ولكن اتضح له من نقاشه مع أبي الهذيل أن هذا الأخير أعلم منه بهذه الفلسفة . ونذكر هنا أن حركة الترجمة بلغت أوجها في عهد المأمون - وما لاشك فيه أن تكوين أبي الهذيل الفيلسوف ساعد كثيرا في وضع أسس الاعتزال .

مصفاته : يقال أنه كتب ١٢٠٠ رسالة ضد أعدائه . وكتاب الحجج الذي ألفه يبحث في أصول الاعتزال ، ويقال أنه كتبه في عهد هارون الرشيد وكانت المعتزلة تميز أتباعها من أعدائها بسؤالها للناس خفية : هل قرأتم الأصول الخمسة ؟ فإذا كان الجواب بالإثبات فهموا أن المجيب معتزلي (١) ويقال أنه كتب للشعب رسالة في العدل والتوحيد والوعيد . والاسفرائيني يذكر له كتاب الأعراض (٢) .

صفاته : يقول الجاحظ في كتابه « البخلاء » ، أن أبي الهذيل أبخل المعتزلة . كما أنه كان أسلم الناس صدرا وأوسعهم خلقا وأسهلهم سهولة .

٤- أبو اسحاق إبراهيم بن سيار النظام (١٦٠-٢٢١هـ = ٧٧٥-٨٤٦م) ولد في البصرة حوالي عام ١٦٠ هـ (٣) كان مواليا للزيادين في البصرة حسب ما يذكره ابن المرتضى (٤) . بدأ فقيرا وكان ينظم الخرز . وتتلذذ

(١) أبوالمعين ميمون النسفي (المتوفى ٨٠٥ هـ) بحر الكلام مخطوط رقم ٥١٤ (عقائد) في المكتبة النعمانية . المكتبة الأهلية القاهرة ص ٣٤

(٢) الاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٤٤

(٣) أنظر كتاب الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده : إبراهيم بن سيار النظام (المقدمة)

(٤) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٨ ولكن ابن حزم في كتابه الفصل ج ٤ ص ١٤٧ يقول أنه كان مواليا لبغية بن الحارث بن عبد الدبابي

لخاله أبي الهذيل وعنه أخذ أصول الاعتزال وكان يستصحبه في تنقلاته ويحضر مجالسه ويستمع إلى مناظراته .

عاشر المانوية في صباه ثم ملحدة الفلاسفة ولا سيما هشام بن الحكم الرافضى وقرأ كتب الفلاسفة ^(١) فكان ملما بجميع الأقوال المضادة للاعتزال .

دعاه المأمون إلى مجلسه وناظر العلماء . زار القسم الشرقى من الدولة الإسلامية واتصل بالثقافة الفارسية والهندية ولمس أثر الفلسفة اليونانية في بلاد الفرس وأيضاً أثر المسيحية فيها زار الأهواز من أهم المدن في الدولة الساسانية ومركز النساطرة حيث كان يوجد عدد كبير من المؤلفات اليونانية والسريانية . وفي بغداد تعرف على حنين المترجم الشهير الذى كان على رأس « بيت الحكمة » وطالع ترجمة المؤلفات اليونانية . يدعى النظام بالبلخي ^(٢) وهذا ما يجعلنا نعتقد أنه من بلخ وبلخ كانت مركزاً مهماً للثقافة اليونانية والهندية (البوذية) وكانت تلتقى فيها ديانات عديدة من مانوية ومسيحية وزردشتية . وسكان هذه المدينة من البوذيين كانت لهم نفس الحقوق التى للمسلمين . وفي بلخ أعدت الثورة التى قلبت الدولة الأموية وجعلت العباسيين يحلون محلها ^(٣) . وكذلك نفهم ميل النظام إلى الفلسفة إذ أنه عاش في بقعة تقابلت فيها مختلف الثقافات والديانات .

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٠ . ابن المرتضى : المنية ص ٢٩

(٢) ابن خلكان : كتاب الوفيات ج ٢ ص ٤٩

(٣) بدأت الثورة العباسية في شمال الإمبراطورية الإسلامية أعنى في بلاد فارس واستوزر الخلفاء العباسيون البرامكة الذين هم من أهل فارس واجتهد البرامكة في نشر ثقافتهم

إن النظام بالرغم من اسلامه بقي متأثرا بثقافته الأولى (١) ونحن نلاحظ
أثر هذه الثقافة في آراؤه .

صيد الى النجربة

شارك الأمير الهاشمي العباسي محمد بن علي بن سليمان في تجاربه على
الحيوانات : فراقبا مثلاً مفعول الجمر على الأبل والخيل والغزال والكلب
والنسر والأفاعى ولم يجد أملح سكر من الظبي . ثم راقبا مفعول الجمر على
الظليم الذى كان يبتلع الجمر ثم قدما له أوانى الحديد المحمية فابتلعها الظليم
بدون أى أذى وأخيراً قدما له سكيناً محمياً فابتلعه ولكن طلع طرف السكين
من موضع مذبحة (٢) .

كان النظام أبعد ما يكون عن الخرافات يحارب أوهام العوام ويبعث
الأمور بعقله . كان حاد الذكاء كغالب أبناء الموالى ،

= الأصلية وكان لهم ميل قوى نحو المعتزلة وكانوا يعطفون عليهم . ثم أن والدة المأمون كانت
فارسية وكذلك والدة المعتصم ووالدة الواثق كانت يونانية تدعى كراتيس والمعتزلة أغلبهم
موالى من أصل فارسي كانوا يعتبرون أنفسهم أرقى من العرب وكانوا يعتزون بثقافتهم القديمة
(١) أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبا الهذيل والنظام ومعمرو والجبائي وابنه
كانوا مواليين أعنى ليسوا من أصل عربي

وكانت توجد صلة قرابة بين أغلب مشايخ المعتزلة . تزوج واصل أختاً لعمر بن عبيد
وتزوج أبو الهذيل أختاً أخرى - وتزوج والد النظام أختاً لأبي الهذيل (ابن المرتضى .
للنية والأمل ص ١٩ و ٢١) - وكانت مساكن المعتزلة متجاورة - ويقول المقرئ في
خطبه أن النظام حرم زواج الموالى من العرب حفاظاً لنقاوة دم الموالى .

(٢) الجاحظ . كتاب الحيوان ج ٢ ص ٨٣ و ٨٤ وج ٤ ص ١٥٦

مصنفاته

يذكرون له : كتاب الذرة^(١) . كتاب في الحركة^(٢) . الرد على
المانوية^(٣) . كتاب العالم^(٤) . كتاب في التوحيد^(٥) . كتاب النكت^(٦) .

صفاته

يقال أن الجاحظ قال أن السلف زعموا أن كل ألف عام يظهر رجل
لأنظير له فإذا صدق هذا الزعم كان النظام هذا الرجل للآلاف عام هذه^(٧)
والجاحظ يصف أستاذه النظام وصفا مسهيا^(٨) .

٥ - أبو عثمان عمر بن محمد بن محبوب الجاحظ (١٥٩ - ٢٥٦ هـ =
٧٧٥ - ٨٧٢ م) .

كان مواليا لقبيلة كنانة ويقول أحد أقاربه أن جد الجاحظ كان عبداً
يدعى فازار وأنه كان جمالا لعمر بن كالا من قبيلة كنانة^(٩) ولد الجاحظ
في البصرة حوالي ١٥٩ هـ . بدأ فقيرا في الحياة مثل جميع الموالى . وأخذ

(١) الأشعري مقالات ص ٣١٦ و ٣١٧

(٢) نفس المصدر ص ٣٢٤ و ٣٢٥

(٣) البندادي . الفرق ص ١١٧

(٤) الخطاط . الإختصار ص ١٧٢

(٥) نفس المصدر ص ١٤٠ و ١٤١

(٦) ابن أبي حديد . شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٨

(٧) ابن المرتضى . النية ص ٢٩

(٨) الجاحظ . الحيوان ج ٣ ص ٨٣

(٩) ابن العنبري . طبقات الأدباء ج ٦ ص ٥٦

الأدب في البصرة عن ابن عبيد والأصمعي وأبي زيد الانصاري . وأخذ
الاعتزال عن النظام . كان له ميل كبير للمطالعة : لم يبدأ في مطالعة كتاب
إلا وانتهى منه وكان يمضي أياما بطولها عند الكتبية يطالع المخطوطات
بعدها طالع الخليفة المأمون كتابه « في الإمامة » ، دعاه إلى قصره وفي
بغداد درس الفلسفة اليونانية عن بعض المتكلمين وعن حنين بن اسحق كما
وأنه ألم بالفكر الفارسي بفضل ما كتبه ابن المقفع ويقال أنه كان يتقن
اللغة الفارسية .

بدأت ثروته لما اتصل بمحمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم والوائق
زار حينئذ الجاحظ دمشق وانطاكية والعسكر (مصيف الخلفاء في سمر)
واكتسب هكذا خبرة كبيرة باتصاله بشعوب مختلفة وشاهد عن كثب
حضارات مختلفة - ودون كل ذلك في مؤلفاته المتنوعة التي أتت كموسوعة
أو دائرة معارف في عهده - عمر الجاحظ حوالي ٩٦ سنة : ولد في عهد
المهدي (٨٥٩ هـ) وكان شابا في عهد هارون الرشيد وحضر الخلاف بين
الأمين والمأمون وكان كهلا لما بلغت المعتزلة أوج مجدها في عهد المأمون وفي
عهد المعتصم شاهد الاثراك يتغلبون على الفرس وتنعم بالامتيازات التي
كان يمنحها الواثق للمعتزلة ورأى قوة المعتزلة تضعف في عهد المتوكل وكان
سيناله ما نال الوزير الزيات عام ٢٣٣ هـ لو لم ينل رضي القاضي احمد
ابن ابي دؤاد المعتزلي وعدو الزيات - وفي عهد المستنصر والمستعين
والمعتز كان الجاحظ مفلوجا مريضا وتوفي في عهد المهدي (عام ٢٥٦ هـ -
٨٦٩) وهكذا تاريخ حياة الجاحظ هو تاريخ قرن يأكله وهو من أزهر
قرون الاسلام

لم يقبل الجاحظ ولا وظيفة ولم يتعاطى أية مهنة بل كان يعيش من الصدقات التي كانت تصله من الذين كان يقدم لهم مؤلفاته .

مصنفاته : يغلب عليها الطابع الأدبي ويمكن تصنيفها هكذا :

(١) المصنفات الدينية : كتاب الحجج في النبوة - كتاب المعرفة - كتاب خلق القرآن - كتاب الرد على المشبهة - كتاب الرد على النصارى - كتاب الوعد والوعيد - كتاب الرد على الجهمية - وكتاب الامامة - كتاب فضيلة المعتزلة (٢)

المصنفات الاجتماعية : كتاب العرب والموالي - كتاب العرب والاعجم - يحاول المؤلف تحديد مكانة كل من هذين الجنسيتين الرئيسيتين في الاسلام - كتاب القحطانيين والعدنانيين وكتاب البلدان - مصنفات التاريخ الطبيعي : كتاب الزرع والنخل - كتاب الصرحاء والهجناء - كتاب السودان والبيضان - كتاب السودان والحمران - كتاب النساء وفيه يبين الفرق بين الرجل والمرأة - كتاب الحيوان وهو الأول من نوعه في اللغة العربية - والمؤلف لا يذكر فقط الحيوانات الكبيرة بل يتحدث أيضا عن الحشرات والحيوانات الصغيرة - مصنفات علم النفس كتاب المسائل - وهو يبحث في بعض المسائل مثل : هل يجب اعتبار الغيرة طبيعة في الانسان أم مكتسبة من المدنية ؟ - مقال في الحاسد والمحسود - كتاب افعال الطبائع

(١) يذكره الجاحظ في كتاب الانصار

وكتاب « الأخلاق » وفيه يبحث بعض طبقات المجتمع . الخ . مصنفات أدبية كتاب البيان والتبيين وهو آخر ما كتب .

٦ - أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام
(١٥٣ - ٥٢٣٣ - ٧٦٧ - ٨٤٧ م)

ويسميه الملطي : علي بن محمد الشحام

أصله من البصرة وكان أحدث تلامذة أبي الهذيل - استخدمه القاضي ابن أبي دؤاد في عهد الواثق (٢٢٨ - ٢٣٣ هـ) - وفي بغداد اطلع على الثقافة اليونانية اذ طالع الترجمات التي كانت تكتب في بيت الحكمة كان أول معتزلي أحدث القول بالعدم - الشحام كان استاذاً لأبي علي الجبائي - لا نعرف شيئاً عن مصنفاته ولكن لما كان يدافع بشدة عن قوله بالعدم صونا للتوحيد فمن المحتمل أن تكون مصنفاته خاصة بهذا الموضوع

٦ - أبو علي عمر بن قنبر الأسدي المتوفى حوالي ٢٠٠ هـ

أصله من أصفهان في بلاد فارس . كان موالياً . تردد على حلقه أبي الهذيل ثم تلمذ للنظام - تعمق في مسألة قدرة الله -

٨ - همام بن عمر الشيباني الفوطي المتوفى حوالي ٢١٨ هـ

سمى بالفوطي أما لأنه كان يلبس الفوطه وهي نوع من الملابس أما لأنه كان يبيعها - أصله من البصرة - دعاه المأمون الى بغداد وكانت المعتزلة قد بلغت أوجها . وكان الفوطي متعصباً للمعتزلة لدرجة أنه كان يبيع قتل

أعداء المعتزلة والاستيلاء على أموالهم عنوة لأنه كان يعتبرهم كفارا (١)

٩ - أبو عمر بهر عباد السلمي (المتوفى حوالي ٢٢٠ هـ)

من موالى بنى سالم . كان معاصرا لأبي الهذيل وللنظام - أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل - كان شيخ بشر بن المعتز مؤسس فرع بغداد عاش في عهد هارون الرشيد ولا يعلم بالضبط تاريخ وفاته - كان أول من تكلم بالمعاني - تأثر بالفلسفة اليونانية (٢)

١٠ - أبو علي بن عبد الوهاب بن سالم الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٣ هـ)

ولد في جبا في الخوزستان سنة ٢٣٥ هـ ثم جاء الى البصرة وتلمذ للشحام ثم ذهب الى بغداد وكان يتردد على أبي . . . الضير . امتاز بفضله وعلمه زار العساكر (مصيف الخلفاء) أوصى ابنه أبا هاشم بأن يدفنه في العساكر ولكن ابنه لم يعمل بهذه الوصية ودفن والده في جبا في نفس المقبرة التي دفنت فيها جدته ووالدته (٣) - كان من أكبر معتزلة البصرة وقام فيها حتى مماته سنة ٣٠٣ هـ . ومن تلامذته الأشعري .

مؤلفاته

ألف كتابا في الأصول ونقد ابن الراوندي الملحد - ونقد الأشعري

(١) أنظر ابن المرتضي . النية والأمل ص ٤٠ و ٣٥ والشهرستاني الملل ج ١ ص ٨٠ و جلد زهر . العقيدة والفريضة ص ٩٧

(٢) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٣ وما بعدها

(٣) ابن النديم . الفهرست ص ٦ - الملطى . التنبيه ص ٣٢

كتابه في الأصول - ويقال أنه كتب تفسيراً للقرآن بلغته الأصلية (لغة أهل جبا) وفقدان هذا الكتاب يعد خسارة كبيرة من الجهة اللغوية ويقال أنه كتب حوالى أربعين ألف ورقة في الكلام ^(١)

١١ - أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي (المتوفى سنة ٣٢١ هـ)

جاء البصرة سنة ٣١٤ هـ كان ذكياً فصيحاً. تتلمذ له ابن عباد وزير البويديين المشهور فكانت المعتزلة تجل أبا هاشم وتعتبره شيخها اشتهر أبو هاشم خصوصاً بكلامه في الاحوال .

مصنفاته : كتاب الجامع الكبير - كتاب الابواب الصغير - كتاب الابواب الكبير - كتاب الانسان - كتاب العوض - كتاب المسائل العسكرية - كتاب النقد (وهو نقد كتاب ارسطو الكون والفساد) . كتاب الطبائع - كتاب الاجتهاد يقال أنه كتب حوالى ١٦٠ مؤلفاً ^(٢)

١٢ - عباد بن سليمان العمري (المتوفى حوالى ٢٥٠ هـ)

يقال له عباد أو عباد والاسمان واحد عند العرب . كان صاحب هشام الفوطى - نقد أبو هاشم الجبائي كتابه المسمى الابواب ^(٣) - كانت له مناظرات مع عبد الله بن كلاب القطان (احد اتباع الحشوية القائل بان كلام الله هو الله) فاتهمه عباد بأنه يشاطر اعتقاد النصارى في كلمة الله .

(١) دائرة المعارف الاسلامية . جبا - والملطى . كتاب التنبيه ص ٣٢

(٢) الملطى . التنبيه ص ٣٢

(٣) ابن المرتضى . المنية ص ٤٤

يذكر ابن النديم عن ابن كلاب فيقول : قال ابو العباس البغوى : دخلنا عند يثون المسيحى الذى كان فى القسم الغربى من حى اليونان واثنا الحديث سأله عن ابن كلاب فأجابني : رحمهم الله عبد الله (ابن كلاب) أنه كان يسكن بالقرب منى وكان يجلس فى هذا الركن (وأشار الى أحد أركان البيعة) وعلمته أن كلبة الله هى الله . لو عاش لكنا جعلنا المسلمين نصارى . ويضيف البغوى قائلا : سأل محمد بن اسحق التلقانى يتون هذا السؤال : ما رأيك فى المسيح ؟ فأجاب : رأيى فيه رأى أهل السنة فى القرآن (اعنى أنه غير مخلوق)

ويقال أن ابن كلاب كتب كتاب الصفات - كتاب خلق الأفعال - كتاب الرد على المعتزلة - وتوفى ابن كلاب عام ٢٤٠ هـ .^(١)

من هنا يتضح لنا مجهود عباد بن سليمان ومجهود المعتزلة فى الدفاع عن قولهم فى خلق القرآن معنا من أن يؤدى الكلام بقدم القرآن الى الاعتقاد المسيحى بأن المسيح كلبة الله الأزلية .

ثانياً فرع بغداد

١٣ - أبو نسر بن بشر بن المصمّر (المتوفى بين ٢١٠ هـ و ٢٢٦ هـ)

أصله من بغداد . ذهب الى البصرة حيث التقى ببشر بن سعيد وابى عثمان الزعفرانى من أصحاب واصل بن عطاء . وأخذ الاعتزال عنهما . كان لبشر أتباع كثيرون . ولما سجنه هارون الرشيد الذى كان مناهضا

(١) ابن السبكي . طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٠٥

للمعتزلة أخذ بشر يقول الشعر في السجن ، فقال حوالى أربعين ألف بيتا في العدل والتوحيد والوعيد (وهى أصول الاعتزال) وأخذ القوم يرددون هذه الأشعار في كل مكان . ولما قيل للرشيذ أن بشر في سجنه اخطر مما كان حرا اطلق سراحه (١)

ويعتبر بشر مؤسس علم البلاغة ويسرد لنا الجاحظ في صفحة من كتابه البيان والتبيين النصح التى يعطيها بشر للكاتب (٢)

أما بخصوص آراءه فكان أول من تكلم في التولد ودافع عن العقل دفاعا قويا (٣) — من أشهر اصحابه نذكر أبا موسى المردار — ثمامة — واحمد بن أبى دؤاد —

١٤ - أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (المتوفى ٢٢٦ هـ)

اليه يرجع الفضل في انتشار الاعتزال ببغداد بشخصيته الزاهدة الورعة الناسكة . حضر مجلسه يوما أبو الهذيل العلاف فسمع قصصه بالعدل وحسن ثنائه على الله ووصفه له بالاحسان الى خلقه والتفضل على عبده واساءتهم الى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم فبكى وقال : هكذا شهدت مجالس اشياخنا الماضين من أصحاب أبى حذيفة وأبى عثمان (٤) . سقى أبو موسى راهب المعتزلة لزهده وكان يتقشف مثل رهبان النصارى (٥)

(١) اللطى . التنبيه ص ٣٠

(٢) الجاحظ . البيان والتبيين ج ١ ص ١٠٤

(٣) الجاحظ . الحيوان ج ٦ ص ٩٥

(٤) الحياط . الانتصار ص ٦٧

(٥) الاسفرائينى . التبصير في الدين ص ٤٧

ولما حضرته الوفاة أوصى ألا يورث ورثته من تركته وأن يفرق ما خلف على المساكين فقيل له فلم ذلك ؟ فذكر أن ماله لم يكن له وأنه كان للفقراء فخانهم إياه ولم يزل ينتفع به طول حياته (١)

غال في الاعتزال غلوا شديدا يمعن في تكفير الناس فلم يسلم من تكفيره إلا القليل حتى بعض المعتزلة لم يسلم من تكفيره (٢) سأله ابراهيم بن السندی مرة عن أهل الأرض جميعا فكفرهم فقال له ابراهيم : الجنة التي عرضها كعرض السماء والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك ؟ ولعله أول من أشعل النار في بغداد في فتنة خلق القرآن (٣)

١٥ - تمام بهمة الشرس معن أبو النخعي (المتوفى حوالي ٢١٣ هـ)

أصله من البصرة وهو موالى لبني نخير (٤) لم يكن زاهدا مثل المردار بل كان مغامرا في شؤون الدنيا مترددا على قصور الخلفاء يزين مجالسهم بالكلام العذب في الأدب والمنظرة في مسائل الاعتزال - اتصل أول أمره بهارون الرشيد ورمى بالزندقة لحريته رأيه فحبسه الرشيد ثم عفا عنه وأعجبه عقله فاتخذته ندما ثم علا شأنه في أيام المأمون الذي عرض عليه الوزارة مرتين ولكنه رفض واكتفى باختيار وزير للخليفة (٥)

(١) الخطاط . الانتصار ص ٦٩

(٢) أحمد أمين . ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٢٦

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٧ يجد الناريء عرضا وافيا لهذه المسألة في كتاب الاستاذ أحمد

أمين بك ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٦١ وما بعدها

(٤) الاسفرائيني . التبصير ص ٤٨

(٥) طيفور . تاريخ بغداد ص ٢١٥ و ٢٥٧

كان ثمامه الفضل في نشر الاعتزال لقربه من المأمون — ولعب دورا هاما في مسألة خلق القرآن في عهد المأمون
يقول الجاحظ عنه أنه كان أفطن الناس ^(١) وكان ثمامه استاذا للجاحظ
الذي يذكر دائما : قال لي ثمامه — جكي ثمامه الخ — وتأثر الجاحظ به تأثيرا كبيرا

أحمد بن أبي دؤاد (المتوفى حوالي ٢٤٠ هـ)

أصله عربي من إباد — ولد في البصرة عام ١٦٠ هـ وصحبه والده الى الشام حيث كان يذهب لتجارته — وصحب هياج بن العلاء السلمي الذي كان من اصحاب واصل بن عطاء ^(٢) وعنه أخذ الاعتزال —

أعجب المأمون بعقله وحسن منطقته فقر به واصبح ذا نفوذ كبير في قصره وكان في وصية المأمون للمعتصم : « وأبو عبد الله احمد بن أبي دؤاد لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك فانه موضع ذلك ولا تتخذن بعدى ووزيرا ، فلما ولي المعتصم جعل ابن أبي دؤاد قاضي القضاة مكان يحيى بن اكرم . وكان كذلك قاضي القضاة في أيام الواثق فلما ولي المتوكل أصيب بالفالج وأفل نجمه فكانت مدة عظمة ابن أبي دؤاد ونفوذه وجاهه نحو من ثمان وعشرين سنة من ٢٠٤ الى ٢٣٢ هـ .

== ملحوظة . انظر مسألة خلق القرآن في كتاب ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٦١ وما بعدها
لأحمد أمين بك

(١) الجاحظ . البيان ج ١ ص ١٠٠ و ١٠٥

(٢) الخطيب البغدادي ج ٤ ص ١٤٢

لعب دورا مهما جدا في نشر الاعتزال واستغل نفوذه الكبير للدفاع عن القول بخلق القرآن وكان من أكبر المدافعين عن هذا الرأي أيام المحنة فشل ثمامه في جعل الاعتزال دين الدولة الرسمي ولكن أحمد ابن أبي دؤاد فلع في ذلك .

كان ابن أبي دؤاد حاميا لرجال الأدب والعلم وكرما نحوهم ولما اتصل به الجاحظ بعد ما فقد حاميه ابن الزيات عفا عنه ابن أبي دؤاد ولما أهدها كتابه « البيان والتبيين » اعطاه ابن أبي دؤاد خمسة آلاف دينار

١٧ - الجعفر بن صاحب المردار

جعفر بن جعفر بن بشر الثقفي (المتوفى سنة ٢٣٤ هـ)

كان زاهدا مثل استاذة - نقل أهل (عانات) كلهم الى الاعتزال (١) كان مقدما في الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد وكان بعيدا عن السياسة وقد سأل الواثق أحمد ابن أبي دؤاد - وكلاهما معتزلي لم لا توالى القضاء اصحابنا (من المعتزلة) فقال : يا أمير المؤمنين : انهم يمتنعون عن ذلك وهذا جعفر بن بشر وجهت اليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها فذهبت اليه بنفسى واستأذنت فأبى أن يأذن لي . . . فكيف أولى القضاء مثله ؟ (٢)

مصادقاته

يذكر الخياط بعض مؤلفاته قائلا أنه كتب كثيرا في الكلام والفقه والكتب المذكورة له هي : كتاب الطهارة - كتاب السنة والاحكام - كتاب في

(١) الخياط . الانتصار ص ٨١ و ٨٩ (٢) ابن المرتضى . اللنية والأمل ٤٣

الرد على أصحاب الرأي والقياس - كتاب على المحدثين - كتاب في
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (١)

أبو الفضل جعفر بن محمد بن محمد بن أبي

درس الكلام في البصرة على أبي الهذيل العلاف ثم درس في بغداد على
أبي موسى المردار - كان أبوه من أصحاب السلطان خلف له ثروة من
ضياع ومال فتجرد جعفر عنها . كان يحضر مجلس الواثق للمناظرة -

مستقام : توبيخ أبي الهذيل في كلامه في المتناهي وكتاب المسائل في
النعيم (٢)

كان المردار وتلميذاه الجعفران يمثلان في بغداد زعماء المعتزلة والعلاقة
كانت وثيقة بينهم تذكرنا بالعلاقة التي كانت موجودة بين واصل بن العطاء
وعمر بن عبيد . إن زهد المردار وتلميذه ساعد كثيرا على انتشار الاعتزال
في بغداد .

١٨ - محمد بن محمد بن عبد الله بن جعفر بن محمد بن أبي الهذيل (المتوفى عام ٢٤٠ هـ)

تلميذ جعفر بن حرب يذكر الخياط له كتابا يفضل فيه عليا على أبي بكر
وردا على أبي الهذيل في مسألة المتناهي (٣)

١٩ - أبو الحسين عبد السلام بن محمد بن محمد بن عثمان بن الخياط (المتوفى حوالي ٢٩٠ هـ)

(١) الخياط . الانتصار ص ٨١

(٢) نفس المصدر ص ١٤ و ١٤٠

(٣) الخياط . الانتصار ص ١٠٠ و ١٣

كان صاحب عيسى بن الهيثم الصوفي وجعفر بن حرب وأبي الهذيل العلاف^(١) وكان تلميذا لجعفر بن مبشر . ومن تلامذة الخياط أبو القاسم البلخي الكعبي وعبد الله بن أحمد - لا نعلم شيئا عن تاريخ حياته بالرغم من أنه الوحيد الذي وصلنا منه مؤلف وهو كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ، ويتضح مما جاء في ص ٨٨ من هذا الكتاب أنه كتب بعد موت ابن الروندي .

ومن مطالعة كتاب الانتصار يتبين لنا أن الخياط كان ملما بمختلف آراء المتكلمين في عصره ، كثيرا ما يذكره ابن المرتضى والمسعودي في كلامهما عن المعتزلة وأخذ البغدادى الكثير من كتاب الانتصار في كتابه الفرق بين الفرق .^(٢)

٢٠ - عبد الله بن أحمد بن محمد البلخي الكعبي (المتوفى عام ٣١٩ هـ)

المشهور باسم أبي القاسم الكعبي

تلميذ الخياط - كان الجبائي يفضله على أستاذه . ذهب إلى خراسان وظل متصلا بأستاذه لذلك جاءت آراءه مشابة لآراء أستاذه يذكر له كتاب « مقالات » و « كتاب محاسن خراسان » وفيه يتكلم عن ابن الروندي^(٣)

لم ينتهى الاعتزال عند هذا الحد بل إنه استمر طويلا بالرغم من المقاومة

(١) ابن المرتضى . النية والأمل ص ٤٥

(٢) انظر مقدمه كتاب الانتصار للأستاذ نيرج - لقد ترجمنا هذا الكتاب إلى الفرنسية

(٣) ابن النديم . الفهرست ج ٤ - ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٥٤

الشديدة التي لاقاها من أعداءه. وأهم المعتزلة الذين جاءوا بعد من ذكرنا هم:
١ — أتباع أبي علي الجبائي مثل: أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي من فرع
بغداد (المتوفى ٣٠٦ هـ) وأبو بكر أحمد بن علي بن الأخشيدي (٣٢٦ هـ)
وتلميذه أبو عمران موسى بن رباح الذي عاش في مصر (١).

٢ — أتباع البلخي مثل: أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب (٣٥٠ هـ)
٣ — أتباع أبي هاشم بن الجبائي مثل: أبو علي محمد بن البصري (١).

في إسبانيا

انتشر الاعتزال بفضل أبي بكر فرج القرطبي الذي زار الشرق
وتتلمذ للجاحظ. فكانت آراء الجاحظ أو بالأحرى آراء النظام هي التي انتشرت
في إسبانيا. ولكن اندمج الاعتزال في هذه البلاد بالباطنية (٢).

في مصر

ابن عليا كان أول من أدخل الاعتزال في مصر وكانت له مناظرات
مع الشافعي. وجاء معه حفص الفرد إلى القاهرة وحفص كان يمثل رأي
المعتزلة الرسمي أثناء المحنة في عهد الواثق. ولكن الخياط يكفر حفص هذا (٣).

في البصرة

نذكر تلميذ أبي هاشم بن الجبائي: أبا عبد الله الحسين بن علي البصري
(٣٠٨ - ٣٩٩ هـ) وأبا الحسين الأزرق أحمد بن يوسف بن يعقوب

(١) ابن النديم . الفهرست ص ٢٤٥

(٢) الشهرستاني . اللال ج ٢ ص ٢٦ - الامم فرائني . التبصير ص ٨٣ وما بعدها

(٣) الخياط . الانتصار ص ١٣٣ و ١٣٤

الطنوخي المتوفى ٣٧٧ هـ . وأبا اسحاق ابراهيم بن عياش البصري وتلميذه
القاضي عبد الجبار بن احمد الحمداني المتوفى عام ٤١٥ هـ . وأبو محمد الحسن
ابن احمد بن مطاوع حفظ لنا كتاب القاضي عبد الجبار المسمى « المحيط
بالتكليف » . ونذكر أيضا أبا سعيد بن محمد النيسابوري المتوفى ٤٦٠ هـ وله
كتاب آراء البصريين والبغداديين في مسائل الجوهر .

في بغداد

كانت مدرسة أبي احمد بن علي الأخشيدى (٣٢٦ هـ) هي السائدة طوال
القرن الرابع للهجرة وأسس أبو القاسم البلخي الكعبي مدرسة في نفس
حيث توفي عام ٣١٩ هـ ومن تلامذته نذكر الأحدث أبو الحسن - ثم اندمجت
مدرسة بغداد بالزيدية .

في اصفهانه

انتشر الاعتزال بواسطة أبي بكر محمد بن ابراهيم الزيرى من أتباع أبي
الهديل العلاف .

في نهرساره

انتشر الاعتزال بواسطة أتباع أبي هاشم بن الجبائي . وكذلك وصل
الاعتزال إلى جرجان ونيسابور ومدن أخرى من خراسان (١) .
وآخر ممثل للاعتزال هو الزمخشري (المتوفى ٥٣٨ هـ) ولكن الاعتزال
ما زال منتشرا من بعده لاسيما في الشرق ولكن اغارة المغول على الدولة
الإسلامية وضعت حدا للاعتزال الذي زاب في الزيدية .

(١) دائرة المعارف الإسلامية . المعتزلة

فلسفة المعتزلة

التوحيد

الباب الأول

الله

الفصل الأول

فكرة الله عند المعتزلة

أو نفى صفات الله

نزل القرآن الكريم يتحدث عن الله تعالى خالقاً للكون مدبراً له .
والتوراة والإنجيل يتحدثان عن الله وعن صفاته . والكون بأثره وما فيه
من نظام يدل على وجود كائن أول متعال ، والمعتزلة لا تشك أبداً في
وجوده تعالى ولكن جل همها كان البحث في ماهيته وعلاقته بهذا العالم المخلوق

١ - نفى صفات الله :

تفخر المعتزلة بأنهم أهل توحيد . ولكن كل مؤمن موحد أيضاً
— ولما كان التوحيد اعترافاً بوجود إله واحد نجد المعتزلة على حذر كبير
في التحدث عن صفاته تعالى خوفاً من أن يؤدي الكلام في هذا الموضوع
إلى شرك يقضى على كل توحيد . لذلك نفت الصفات عن الله .

والأصل الأول الذي كان يقول به وأصل بن عطاء رأس
المعتزلة (المتوفى سنة ١٣١ هـ) هو نفى صفات الباري تعالى من العلم والقدرة
والإرادة والحياة ^(١) . لأن وأصل أراد أن يرد فكرة الأقاليم ^(٢) عند

(١) الشهرستاني . الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ج ١ ص ٣٥

(٢) الأقاليم ثلاثة . الآب وهو الوجود ، والابن أو الكلمة وهو العلم ، والروح القدس

وهو الحياة (شرح المواقيف لجلي ص ٤٢٦)

النصارى ، وكان يرى فيها ثلاثة آلهة ، إذ أن الثلاثة قديمة . فخشى أن تؤدي فكرة الصفات حتى الأزلية إلى شرك عند المسلمين ، لذلك جنح إلى التنزيه البحت وبه نفي أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته .

كانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة . وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، لأنه من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين .

ثم شرع أصحاب واصل في هذه المقالة بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة (١)

وللمعتزلة حجة قوية في نفي الصفات وردها إلى اعتبارات ذهنية للذات

٢ - مذهبهم

يقول المعتزلة : لو قامت الحوادث بذات الباري لاتصف بها بعد أن لم يتصف ، ولو اتصف لتغير ، والتغير دليل الحدوث إذ لا بد من مغير (٢) فإذا ما تكلمنا عن علم الله مثلاً لا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى ، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات ، وأما أن تكون حادثة . فإذا كانت أزلية فكيف يمكنها أن تحل في الذات ؟ وإذا حلت فيها كان هناك أزليان . . . وإذا كانت حادثة وحلت في الذات فكانت الذات قد تغيرت

(١) الشهرستاني . الملل والنحل ج ١ ص ٥٣

(٢) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ١١٥ من طبعة لندن وترجمة جيوم

من حال (حال عدم العلم) إلى حال (حال العلم) والتغير دليل الحدوث فتكون الذات حادثة في صفاتها . وهذا ما لا يتفق وكأله تعالى

٣ - تعريف المعتزلة لله

نجد في كتاب (مقالات الإسلاميين)^(١) للأشعري تعريفا كاملا شاملا لله حسب رأى المعتزلة . فيقول : « اجمعت المعتزلة على أن الله واحد ، (ليس كمثل شيء^(٢) وهو السميع البصير)

وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحسة ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض . وليس بذى إبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه الماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن .

ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حداثتهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحات ، ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ، ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الاستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجهه من الوجوه

(١) كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تأليف الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل

الأشعري المتوفى سنة ٨٣٢ هـ ، عفى بتصحيفه هـ . ريت طبع استاهاول سنة ١٩٢٩

(٢) سورة الشورى ٤٢ الآية ١١

ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له .
لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم
يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ولا تدركه
الآبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع .

شيء لا كالأشياء . عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم
وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له
في سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق . لم يخلق الخلق على
مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب
عليه منه . لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور
واللذات ولا يصل إليه الأذى والالام . ليس بذى غاية يتناهى ولا يجوز
عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص . تقدر عن ملامسة النساء ، وعن
اتخاذ الصاحبة والأبناء .

فها نحن بصدد تعريف جله نفي كل صفة عن الله ، ونتيجة لهذا التعريف
لا يمكننا أن نكون عن الله فكرة حقيقية وواقعية أى موضوعية ، ولا
يمكننا أن ندرك فكرة اللاألوهية حتى ولا بالمشابهة مع المخلوقات لأن
فكرة اللاألوهية متعالية عن كل مخلوق مجردة عن كل صفة يتصف بها
المخلوق — وهذا ما جعل المعتزلة تقول بأن الخلق لا يستمد ماهيته من الله
لأنه لو كان الأمر كذلك لوجد تشابهه في الماهية بين الله والخلق ولا يمكن ماهية
الخلق لا تشارك البتة ماهية الله التي نجعلها تمام الجهل وتنتهى المعتزلة إلى
القول بأن الله لا يمنح سوى الوجود للخلق ، وكل ما عدا الوجود فلا يوجد
أى تشابه بينه وبين الله .

أن هذه النقطة فى غاية الأهمية لما يترتب عليها من أقوال ونظريات

تتعلق بمسألة خلق العالم وماهيته .

٤ - نحاول هذا التعريف :

إذا نظرنا إلى هذا التعريف نظرة تحليلية وجدنا أنه رد على اعتقادات مختلفة اسلامية كانت أو مسيحية أو مجوسية ، كما أنه رد أيضا على نظريات فلسفية كانت منتشرة في عصر المعتزلة أى في القرنين الثانى والثالث للهجرة كانت الرافضة تقول وهى معتقدة أن ربها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول ويتنقل ، وأنه كان غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد غيره (١)

ومن جهة أخرى تقول المشبهة بأن البارى تعالى يشبه الخلق في شعوره وإحساسه وتفكيره وإرادته حتى أن بعضهم قال بأن له أعضاء كأعضائنا تماما محتجين ببعض آيات مثل (يد الله فوق أيديهم) (٢) . (وقالت اليهود يد الله مغلولة) (٣) (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) (٤) (الرحمن على العرش استوى) (٥) والمشبهة تأخذ بهذه الآيات حرفيا بدون أى تأويل لذلك نفت المعتزلة الجسمية عن الله كما نفت كل ما يتعلق بالجسم من حركة وسكون وصورة ولون الخ . . كما هو واضح في الجزء الأول من التعريف . وكذلك نفت عنه تعالى كل ما يتعلق بالنفس الإنسانية من شعور ومعرفة (بمعنى المرور من درجة إلى درجة أسى في المعرفة) وإرادة (بمعنى الاختيار) ، وقالت إنه تعالى « لا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من

(١) كتاب الانتصار للخياط المعتزلى ص ٨ و ص ١٠٧

(٢) الفتح ٤٨ آية ١٠

(٣) المائدة ٥ آية ٦٤

(٤) الرحمن ٢٥ آية ٢٧ (٥) طه ٢٠ آية ٥

الوجود ، ولا نعلم شيئاً عن ماهيته سوى أنه الواحد ، فتكون المعتزلة
لا أدريّة . agnostiques .

وبينما يقول النصارى بثلاثة أقانيم في الله نجد المعتزلة يرفضون كل فكرة
عن الأسرار ويعلمون بأن الله لا والد ولا مولود ولا شريك له في ملكه ،
ونجد أخيراً في هذا التعريف رداً على المثل الأفلاطونية ^(١) التي كما
يقول أفلاطون قد أنشأ الله الخلق على صورتها . ولكن المعتزلة ترى في
هذه المثل الأزلية شرك لله وتقول أن « لا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق
ما خلق . ولم يخلق على مثال سبق » .

٥ - ما يترتب على هذا التعريف

تقول المعتزلة بأن الله واحد ومتميز تمام التمييز عن الخلق ، هو الأصل
الوحيد الذي بمقتضاه يفرقون بين ما هو حق وما هو باطل في التوحيد
ويعتبرون أنفسهم بأنهم هم فقط « أهل توحيد » . وعلى هذه الفكرة بنى المعتزلة
مسألة الخلق وهي مسألة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمبدأ نفي كل مشابهة بين
ماهية الله وماهية العالم المخلوق . وبما أن هاتين الماهيتين مختلفتان ومتباينتان
تماماً في عرف المعتزلة قالوا إن الماهية المحدثّة المخلوقة ليست حاصلة من
الماهية القديمة ، لذلك قالوا بالعدم واعتبروه شيئاً وذاتاً وعينا وحقيقة
يمنحه الله الوجود ليصير كائناتاً ^(١)

(١) انظر تيمائوس لأفلاطون

(٢) الشهرستاني . نهاية الأقدام من ١٥١ الملل والنحل على هامش الفصل لأبن حزم ج ١ من ٨٥

ابن حزم ج ٤ من ١٥٣ - البندادي . الفرق بين الفرق من ٩٥

الاسفراييني . التبصير في الدين من ٣٧

٦ - صفات الله هي مجرد اعتبارات ذهنية

تقول المعتزلة أنه يمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة فيه ، كما يقال الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقابل للعرض . ويقال للعرض لون وسواد وقائم بالمحل فيوصف الجوهر والعرض بصفات هي صفات الأنفس التي لا يعقل الجوهر والعرض دونها ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذوات قائمة بالذات ولا بتعدد أصول ثابتة في الذات كذلك تقول في كونه تعالى عالما قادراً (١)

ومعنى ذلك أن المعتزلة لا تنكر الاعتبارات الذهنية التي نكونها عن جوهر واحد بالذات . وإذا هم تكلموا عن صفات الله فانهم ينظرون إليها كمجرد اعتبارات ذهنية وينكرون انكاراً قطعياً وجود صفات في الله حقيقية وقديمة ومتميزة عن الجوهر وقائمة به ويحتجون لذلك بقولهم : أنه إذا وجدت صفات حقيقية قائمة بالجوهر فهذه الصفات هي إما الجوهر نفسه وإما متميزة عنه . إذا كانت متميزة عن الجوهر فتكون إما قديمة إما حادثة وإذا كانت قديمة كانت مشتركة مع الجوهر بقدمها وكانت قائمة بذاتها ولم يعد فرق بينها وبين الجوهر وأصبحت جواهر هي أيضاً وقديمة وفي هذا شرك إذ أن صفة القدم هي أخص ما يتصف به الله . وإذا قلنا أن هذه الصفات قديمة لزم أن تطبق عليها خصائص الألوهية - لذلك قالت المعتزلة أن هذه الصفات هي نفس الجوهر لأنه لو اعتبرناها قائمة بالجوهر

(١) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ١٩٢ - ١٩٤

لأحتاجت إلى هذا الجوهر وأصبحت أعراض. ولزم أن نطبق عليها كل ما
ميز الأعراض إذ أن فقط العرض محتاج إلى جوهر ليقوم به ويلزم ذلك
إثبات التقدم والتأخر إذ أن الصفة لا يمكن أن تكون قديمة قبل الجوهر
لأن القدم أخص وصف القديم (١).

٧ - صفات الذات وصفات الأفعال

يقول الجبائي ما مؤداه أنه إذا أطلقنا على الله أسماء وصفات مختلفة
فذلك لاختلاف الفوائد التي تقع عندها هذه الأسماء والصفات وهي أيضا
مفيدة لنا إذ أن طبيعتنا ضعيفة وناقصة ودون طبيعة الله ومختلفة عنها تماما -
ويقدم الأشعري بعض الأمثلة التي سمعها من استاذة الجبائي القائل أنه إذا
قلنا أن الله عالم أفدناك علما به وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم وأفدناك
أكذاب من زعم أنه جاهل ودللنا على أن له معلومات . هذا معنى قولنا
أن الله عالم (٢) وهكذا الأمر بكل صفة نطلقها عليه ،
ولما كانت الصفات مجرد اعتبارات ذهنية عند المعتزلة فهي تقسمها قسمين :

أ - صفات الذات

وهي التي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على اضدادها .
كالقول عالم . لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل . والقدم والقدرة
والحكمة من صفات الذات أيضا ،

(١) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ١٩٢ - ١٩٤

(٢) الأشعري مقالات ص ١٦٧

ب - صفات الأفعال

هى التى يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإرادة يوصف الله بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره . وكذلك الحب يوصف الله بضده من البغض وكذلك الرضى والسخط والأمر والنهى وكل اسم اشتق لله من فعله كالقول متفضل ، منعم ، محسن ، خالق ، رازق ، عادل ، جواد وما أشبه ذلك . وكذلك كل اسم اشتق للبارى من فعل غيره كالقول معبود من العبادة كالقول مدعو من دعاء غيره إياه^(١)

والمعتزلة تذكر دائماً أن هذه الصفات التى تتكلم عنها هى مجرد اعتبارات ذهنية وأبو الهذيل يقول أنها مناسبة لنا وموافقة لعقولنا فقط . وكان إذا قيل له : لم اختلفت الصفات فقيل عالم وقيل قادر وقيل حى ؟ قال لا اختلاف المعلوم والمقدور^(٢) . وأبو الهذيل لا يثبت للبارى صفات لا هى هو ولا يثبت إلا للبارى فقط^(٣) . ونحن نلجأ إلى هذه الاعتبارات لعجزنا عن ادراك اللامتناهى وتكلم عنه بلغة المتناهى

والنظام يوضح معنى هذه الصفات التى نطلقها على البارى فيقول : معنى قولى عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ومعنى قولى حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه وكذلك القول فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب^(٤)

(١) الأشعرى : مقالات ص ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٣٠ ، ٤٨٤ ، ٥٢٩

(٢) نفس المصدر ص ٤٨٦ - الحياط ، الاتصاف ص ٧٥

(٣) نفس المصدر

(٤) الأشعرى . مقالات ص ٤٨٦ ، ١٦٦

فاذن ليس هناك إلا ذات واحدة وغير منقسمة . ولما كنا عاجزين عن ادراكها تصورنا فيها هذه الاعتبارات الذهنية التي نطلق عليها اسم الصفات — وعلى ذلك يكون التمييز بين صفات الذات وصفات الافعال هو أيضا تمييزا مناسباً لنا وفيه نوع من التشبيه إذ أننا نتخيل في الله نفس الصفات الخاصة بطبيعتنا بيد أننا نجعل طبيعة الله تمام الجهل لاختلافها عن طبيعتنا . ونفهم حينئذ لماذا نفت المعتزلة الصفات عن الله

٨ - معنى الصفات

تقول المعتزلة أن الصفات التي نتكلم عنها هي إثبات لذات واجدة . وتتكلم عنها على المجاز . فالصفات ليست حقيقية في الذات ومتميزة عنها بل هي الذات نفسها نعبّر عنها تارة بصفة وتارة بصفة أخرى بينما الذات هي واحدة لا قسمة فيها ولا تمييز .

ويفسر أبو الهذيل الصفات هكذا : « إذا قلت أن الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا . وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هي الله ودلت على مقدور وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتا (١) — وينتهي أبو الهذيل إلى هذا القول وهو أن الله عالم يعلم هو هو وهو قادر بقدرته هي هو وهو حي بحياة هي هو وكذلك في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته (٢) — فيكون التكافؤ كاملا شاملا بين الذات وجميع

(١) الأشعري . مقالات من ٤٨٤، ١٦٥ — الحياط . الإلتصار ص ٨

(٢) الأشعري . مقالات من ٤٨٤، ١٦٥

الصفات التي نعتبرها عقليا فيه .

وقول النظام لا يختلف في معناه عن قول أبي الهذيل — يقول النظام
« معنى قولي عالم إثبات ذاته . . . ومعنى قولي قادر إثبات ذاته . . . ومعنى
قولي قادر إثبات ذاته . . . ومعنى قولي حي إثبات ذاته . . . وكذلك القول
في سائر صفات الذات ^(١) فما يسميه صفات ليس إلا الذات .

وهذا أيضا ما يوضحه الجبائي عندما يقول « أن الباري عالم لذاته قادر
حي لذاته ومعنى قوله لذاته أي لا يقتضى كونه عالما صفة هي حال علم أو
حال يوجب كونه عالما » ^(٢) . فقط أبو هاشم بن الجبائي قال أنه تعالى عالم
لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتيا موجودا ^(٣) فرد
الصفات إلى أحوال ولكن التمييز بينها وبين الذات عقلي فقط وليس حقيقيا .

٩ - تفسير الجبائي لأسماء وصفات الله

يذكر الجبائي الأسماء والصفات المختلفة التي أطلقت على الله ويعطي معناها
حسب مذهب المعتزلة اعني كأنها مجرد اعتبارات ذهنية . ويقول : « أن
الوصف للباري بأنه سبوح قدوس — من صفات النفس — ومعنى ذلك
تنزيه الله عما جاز على عباده من ملامسة النساء ومن اتخاذ الصاحبة والأولاد
وسائر الصفات التي لا تليق به

ومعنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحد واحد .

(١) الأشعري . مقالات من ١٦٦ و ٤٨٦

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ من ٨٥

(٣) نفس المصدر ب . ملحوظة : أنظر فصول الأحوال في الباب الثاني الخاص بالعالم

ولا يجوز أن يوصف الله بأنه فوق عباده على الحقيقة فإن وجدنا ذلك في صفات الله فهو مجاز وقد قال الله : وهو القاهر فوق عباده (١٨ : ٦) وأراد به القادر المستول على العباد فجعل قوله فوق بدلا من قوله مستعل . وقد تقول فوق عباده في العلم والقدرة أى هو أعلم وأقدر منهم وهو توسع

وقد يوصف الله بأنه قريب من الخلق توسعا ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا سماع القول من الخلق رام لأعمالهم . وكذلك تقرب العباد بالطاعة الى الله هذا مجاز .

وأن الباري لا يوصف بأنه متين لأن المتين في الحقيقة هو الثخين وإنما يقال المتين توسعا . وأراد أن يبالغ في وصفه بالقوة وزعم أنه لا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى والقادر منا إنما يوصف بالشدة والجلد على التوسع لأن الجلد وشدة البدن ليسا من القدرة في شيء لأن ذلك بمعنى الصلابة والله لا يجوز أن يوصف بالصلابة فإن وجدنا ذلك من صفات الله فهو على المجاز

وليس يجوز أن يوصف الله بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الأفعال لأن الشديد من صفات الأفعال إنما هي الأفعال وقول الله : أشد منهم قوة (٤١ : ١٥) مجاز معناه أنه أقدر منهم ولو لم يكن ذلك مجازا لكانت قوته شديدة في الحقيقة وقوته في الحقيقة لا توصف بالشدة (١) .

وكان الجبائي يزعم أن الباري مشاهد للأشياء بمعنى أنه راء لها وسامع لها ومعنى الرؤية والسمع أنه مشاهد على التوسع لأن المشاهد منا للشيء هو الذى يراه ويسمعه دون الغائب منا .

وكان يوصف الله بأنه مطلع على العباد وأعمالهم توسعا ومعنى ذلك عنده أنه عالم لهم ولأعمالهم — وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غنى أنه لا تصل اليه المنافع والمضار ولا يجوز عليه اللذات والسرور ولا الآلام والغموم ولا يحتاج الى غيره .

وكان يزعم أن الله نور السموات والأرض توسعا ومعنى ذلك أنه هادى أهل السموات والأرض وأنهم يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء وأنه لا يجوز أن نسمية نورا على الحقيقة . إذ لم يكن من جنس الأنوار لأننا لو سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك تلقيا إذ كان لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة العقول واللغة . ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسم ومحدث وبأنه انسان وإن لم يكن مستحقا لهذه الأسماء ولا لمعانيها من جهة اللغة فلما لم يجوز ذلك لم يجوز أن يسمى على جهة التلقيب

وكان يزعم أنه معنى وصف الله نفسه بأنه السلم (٥٩ : ٢٣) أنه المسلم الذى السلامة انما تنال من قبله . وكذلك قوله بأن الله هو الحق انما أراد أن عبادة الله هي الحق — قال : وقد يجوز أيضا أن يعنى بقوله أن الله هو الحق (٢٤ : ٢٥) أن الله هو الباقي المحيى المميت المعاقب وأن ما يدعون من دونه الباطل أراد بذلك أنه يطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابا ولا عقابا .

وزعم أن الوصف لله بأنه مؤمن أنه آمن العباد من أن يأخذ أحدا منهم
بغير حق وأن معنى المهيمن أنه لا ين على الأشياء وإن الهاء التي في مهيمن
بدلا من الهمزة الذي في الإين وكذلك معنى قوله : ومهيمننا عليه (٤٨:٥)
معنى أميننا عليه .

وكان يصف الله بأنه جواد ولا يصفه بأنه سخي لأن ذلك إنما أخذوه
من قولهم أرض سخاوية أى لينة . وكان يقول أن الوصف لله بأنه غالب
من صفات الذات ومعناه أنه قاهر مقتدر والوصف له بأنه طاب عنده
من صفات الفعل ومعناه أنه يطلب من الظالم حق المظلوم . وكان يزعم أن
الوصف لله بأنه راحم من صفات الفعل وأن معناه أنه منعم ناظر محسن .
وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه لطيف قد يكون بمعنى منعم أنه
لطيف التدبير والصنع لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه — وكان لا يصف
الله بأنه رفيق لأن الرفق في الأمور هو الاحتيال لأصلاحها ولاتمامها .
والتسبب الى ذلك .

وزعم أن الله يوصف بأنه ناظر لعباده بمعنى أنه منعم عليهم ولا يوصف
بذلك عنده بمعنى الرؤية لأن النظر في الحقيقة الى الشيء ليس هو الرؤية
وإنما تحديق العين وتقليبها نحو المرمى . وكذلك الاستماع عنده للصوت غير
السمع له وغير ادراكه وإنما هو الأصغاء اليه إذا كان سمعه وادركه ولا
يجوز أن يوصف الله عنده بالاستماع وكذلك النظر في الأمر ليقف الناظر
على صحته أو بطلانه هو الفكر ولا يجوز الفكر على الله .

ومعنى الوصف لله بالغفران عنده أنه غفور وأنه يستر على عباده
ويحط عنهم عقاب ذنوبهم ولا يفضحهم والمغفر إنما سمي مغفرا لأنه يستر

رأس الإنسان ووجهه في الحرب .

وزعم أن الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز لأن الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشاكر . فلما كان مجازيا للطيعين على طاعاتهم جعل مجازاته إياهم على طاعاتهم شكرا على التوسع إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم — وليس الحمد عنده هو الشكر لأن الحمد ضد الذم والشكر ضد الكفر

وزعم أن الله يوصف بأنه حميد ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه وكان يزعم أن الله إذا فعل الصلاح لم يقل له صالح وإنما الصالح من صلح بالصلاح . وكان لا يسمى الله بما فعل من الفضل فاضلا لأنه إنما يفضل بذلك غيره وهو غير رجل مستغن عن الافضال أن يفضل بها أو يشرف بها وإنما يشرف ويفضل بالافضال من تفضل الله بها عليه .

وكان يزعم أن الله خير بما فعل من الخير لأن من كثر منه الشر قيل له شرير وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشر في الحقيقة وإنما هي شر في المجاز وكذلك كان قوله في جهنم وكان يزعم أن جمع فاعل الشر أشرار وكان يقول أن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة لأن الخير هو النعمة وما للإنسان فيه منفعة والشر هو العبث والفساد وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد وليس برحمة ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة (١) .

وكان يزعم أن الله يوصف بأنه كامل لأن الكامل هو من تمت خصاله وأبعاضه ولأن الكامل في بدنه هو الذي قد تمت أبعاضه وكذلك الكامل في

خصاله من تمت خصاله من أنحو الكمال : الرجل في عله وعقله ورأيه وقوله وفصاحته . فلما كان الله لا يوصف بالابعض لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان ولم يـ لم يـ أن يشرف بأفعاله لم يـ أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال .

وكذلك لا يوصف بأنه وافر لأن معنى ذلك كعنى الكامل . وكذلك يقال تام لأن تأويل التام والكامل واحد ولا يجوز أن يوصف بالشجاعة لأن الشجاعة هي الجرأة على المكاره وعلى الأمور المخوفة (١) .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه مختار معناه أنه يريد اذ لم يكن ملجأ الى ما أراد ولا مكرها ولا مضطرا اليه . والارادة هي الاختيار وكذلك القول في أن الانسان مختار عنده . وأن الاختيار غير المختار كما أن الارادة غير المراد وأن اختيار الله للانباء هو اختياره لأرسالهم وهو ارادته لذلك وزعم أن معنى الله يتمتع عباده ويختبرهم هو أنه يكلفهم وذلك توسع وإنما معنى ذلك أنه يكلفهم طاعته فلذلك لم يـ أن يقال يجربهم وكذلك معنى يتلى أن يكلفهم (٢)

وكان يقول أن الله لم يزل باقيا في الحقيقة بنفسه لا بقاء ومعنى أنه باق أنه كائن لا يحدث وأنه لا يوصف البارى بأنه لم يزل دائما لا يفنى بل يوصف بأنه لا يزال دائما لأن هذا مما يوصف به في المستقبل ويوصف بأنه لم يزل دائما لا الى أول له كما يقال لم يزل دائم الوجود أى لا أول لوجوده ومعنى قائم وقيوم أى دائم وهو من صفات الذات (٣)

(٢) المصدر نفسه ص ٤٥

(١) الأشعرى . مقالات ص ٥٤٣ و ٥٤٤

(٣) الأشعرى . مقالات ص ٢٩

١٠ - الغرض من هذا التفسير للصفات

يستنتج من هذا التفسير الطويل أن كل اسم أو كل صفة تطلق على الله أما من جهة الإنسان أما نطق بها الباري في القرآن لا يجب أن تؤخذ حرفياً إذ أن هذه الأسماء والصفات تطلق على ذات الهية قديمة تختلف تماماً عن المخلوقات الحادثة المحدودة . وإذا أراد المحدث المتناهي أن يطبق صفاته هو على الذات الإلهية ففي ذلك تشويه كبير لهذه الذات اللامتناهية .

والمعتزلة لا تقول بأى تشابه بين المتناهي المحدث واللامتناهي القديم . لذلك هم يقاومون بشدة كل تشبيه بين الله والمخلوقات - وينتهون إلى أن كل فكرة موجهة نحاول أن نكونها عن الله مبتدئين بالكائنات المتناهية المحدثه هي فكرة مغاولة وغير حقيقية لأن الله - حسب قولهم - ليس حائزاً على صفات المخلوقات حتى لو بلغت هذه الصفات درجة الكمال . والمعتزلة تتجنب مثل هذا القول خشية أن تنتهى إلى القول بالحلول اعنى إلى القول بأن الله هو مجموع صفات الكائنات البالغة درجة الكمال .

وهكذا نلاحظ أن توحيد المعتزلة وتعريفهم لله ونفيهم الصفات عنه تعالى جاء رداً على تيارات عديدة من الأفكار واعتقادات متضاربة مثل التشبيه والحلول والشرك .

١١ - مصدر هذه المقالة :

إنا نجد في القرآن الكريم هذه الآية (ليس كمثله شيء)^(١) وكذلك

(١) الشورى ١٤٢ آية ١١ .

(لا تدركه الأبصار) ^(١) ولكن كم أيضا من الآيات التي تتحدث عن أعضاء الله وعن الشبه بينه تعالى وبين الإنسان ؟

هل تكفى آية أو آيتان حتى تبنى عليها المعتزلة هذا التعريف المنفى لله ويصبح تعالى كائنا متميزا تمام التمييز عن خلقه ؟ لا شك في أن المعتزلة استرشدت أيضا بمصادر أخرى .

وكان واصل بن عطاء متصلا بالنصارى . ولكنه رأى في سر الثالث الأقدس (وهو سر إله واحد في ثلاثة أقانيم) شركا لله ، فأخذ يرده بقوة حتى يصل الى فكرة عن إله واحد في غاية البساطة ومميزا تماما عن خلقه . وابتداء من أبي الهذيل العلاف أخذت المعتزلة تطالع كتب الفلاسفة اليونانيين التي ترجمت إلى السريانية والعربية في ذلك العهد . فكانت محاورة تيمائوس لأفلاطون قد ترجمت إلى العربية ^(٢) والله في عرف أفلاطون لا يكون العالم على صورته بل على صورة المثل الأزلية . فساعدت هذه الفكرة المعتزلة على القول بأن العالم المخلوق لا يشبه الله الخالق أعني (في لغة المعتزلة) المانع الوجود لماهيات مختلفة ومميزة عنه ، كما أنهم نفوا أن الله يخلق الخلق على مثال سبق .

ومن جهة أخرى يقول أرسطو إن الله ليس بالعلة الفاعلية للعالم وإنما العالم يجتهد بأن يحيى بقدر المستطاع حياة مماثلة لحياة الله ، ولكنه لا يستطيع ذلك

(١) الأنعام ٦ آية ١٠٣ .

(٢) ترجمه يحيى ابن البطريق في عهد المأمون وراجع الترجمة حنين بن اسحق (١٩٤ هـ إلى ٢٦٤ هـ) وطالع هذه الترجمة شيوخ المعتزلة المتقدمون مثل أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النizam الذي عرف حنين بن اسحق في بغداد .

لسبب مادته ، فيقلد الحياة الإلهية بحركة مستمرة وأزلية وهي الحركة الدائرية (أنظر أرسطو كتاب الطبيعة ص ٢٦٥ ب ١) التي هي العلة الغائية للعالم فاذا لا توجد أى مشابهة بين الله والعالم ، والله على رأى أرسطو لم يبدع ماهية العالم ولا وجوده ، إنما المعتزلة مع نفيها كل مشابهة بين الله والخلق تقول إن الله منح الوجود فقط للعدم حتى صار كائناً .

وعندما أغلقت مدارس أثينا الفلسفية لجأ سمبليقيوس الفيلسوف إلى كسرى ملك الفرس وصديق الفلاسفة وترك سمبليقيوس Simplicius عدة شروح لنظريات أرسطو وكان أغلب المعتزلة على صلة بالفرس حتى إن بعضهم كان من أصل فارسي مثل أبو على الأسواري .

فهذه الترجمات العربية لكتب الفلاسفة اليونانيين التي قام بها السريان يون من جهة ، والترجمات التي قام بها الفرس من جهة أخرى ، ساعدت المعتزلة على مطالعة الفكر اليوناني وقدمت لهم ما يلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه .

لكن هذا لا يعنى أن المعتزلة وجدت الأفكار التي تدافع عنها وقالت بها جاهزة كاملة - أن فضلهم لكبير ، لأنهم اقتبسوا من الفكر اليوناني ما رآوه مناسباً للرد على المشبهة ودفع كل شرك مفاخرين بأنهم « حماة التوحيد » .

ان نفى المعتزلة لصفات الله تعالى لم يمنعهم من البحث في بعض الصفات على زعم أنها اعتبارات ذهنية فقط وليست حقائق تتصف بها الذات الإلهية .

وهذا ما نتطرق إليه في الفصل الثاني .

الفصل الثاني علم الله

إن نفي المعتزلة لصفات الله لم يمنعها من البحث في بعض الصفات كصفة العلم والقدرة والإرادة والعدل على زعم أنها اعتبارات ذهنية وملائمة لنا حسب قول أبي الهذيل العلاف الذي يقول : إذا تحدثنا عن علم الله أو عن قدرته مثلاً فذلك لأننا ننظر إليه تعالى من أوجه مختلفة في حين أنه تعالى ذات واحدة وأزلية ^(١) ونحن مخلوقات مركبة وحادثة ، لذلك نلجأ إلى هذه الاعتبارات وخصوصاً إننا عاجزون عن إداراك اللامتناهي .

ويزيد إبراهيم النظام قائلاً : معنى قولي إن الله عالم لإثبات ذاته ونفي الجهل عنه . ومعنى قولي قادر لإثبات ذاته ونفي العجز عنه . ومعنى قولي حي لإثبات ذاته ونفي الموت عنه . وكذلك الأمر في سائر صفات الذات ^(٢) . فكذا لا توجد سوى ذات واحدة أزلية ننظر نحن إليها نظرة تجزئية في حين أن هذه الأجزاء أعني الصفات غير موجودة البتة فيها ، فقط طبيعة عقلنا الناقصة العاجزة تلجئنا إليها . وأول هذه الصفات التي يبحثها المعتزلة هي صفة العلم .

١ - علم الله هو الله

لما نفى واصل بن عطاء كل صفة عن الله تعالى رد جميع الصفات إلى

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٤٨٦ - كتاب الانتصار للخياط ص ٧٥

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري ص ١٦٦ و ٤٨٦

ذات واحدة . وزاد أبو الهذيل تأكيداً في رد هذه الصفات إلى الذات قائلاً : إن علم الله هو هو (أى الله) وإن الله يعلم نفسه وإن نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية ^(١) فإذا علم الله لامتناهى كما أن الذات لامتناهية . ويضيف أبو الهذيل قائلاً إن الله يعلم حقيقة ، ليس بعلم أزلى (قديم) مميز عن ذاته كقول النابتة ، وليس بعلم مكتسب يحدث كقول الرافضة ، بل إنه عالم بذاته ^(٢) . حتى إن أبا الهذيل والنظام كانا يقولان : معنى قولنا عالم هو إثبات ذاته ونفى الجهل عنه . فالذات هي العلم والعلم هو الذات لا يمكن فصلهما وكذلك الحال في الصفات الأخرى .

ويذهب معمر وهو أعظم المعتزلة مرتبة في تدقيق القول بنفى الصفات إلى القول بأن الله تعالى محال أن يعلم نفسه لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به ، وهكذا يكون العالم متميزاً عن المعلوم . ولكن معمر رد هذا التمييز بينهما خوفاً من أن يؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن علم الله مميز حقيقة عن ذاته فرفض القول بأن الله يعلم نفسه وقال بأن العالم والمعلوم واحد أى أن علم الله هو ذاته (أى ذات الله) وعلى ذلك لا يكون العلم منفصلاً في الله ولكنه دائماً فيه قديم وغير مميز عن ذاته ^(٣) .

لذلك قال جمهور المعتزلة : إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجاز لاحقيقة وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل ^(٤) فتكون المعادلة خالصة كاملة تامة بين ماهية

(١) الانتصار للخياط ص ٨ ، ٧٥ ، ١٠٨ ، ١٢٣ — مقالات الإسلاميين للأشعري ص ١٦٥

و ٤٨٤ (٢) الشهرستاني الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٥٣

(٣) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٤١ — الشهرستاني . الملل على هامش ابن حزم

ج ١ ص ٧٥ — (٤) ابن حزم . الفصل ج ٢ ص ٩٩

الله وعلمه ، كما أن هذه المعادلة كاملة أيضا بين الماهية وأى صفة من الصفات الأخرى والتي هي في نظر المعتزلة اعتبارات ذهنية ليس إلا .

٢ - مصدر هذه الفكرة

يقول أرسطو في مقالته الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة أن الله علم كله ، قدرة كله « حياة كله ، سمع كله ، بصر كله . وقرأ أبو الهذيل والنظام في بغداد ترجمة مؤلفات أرسطو وأفلاطون فيكون أبو الهذيل قد أخذ هذا القول عن أرسطو على حسب ما جاء في مقالات الاسلاميين للأشعري^(١) وحسن أبو الهذيل اللفظ من عند نفسه وقال : عليه هو هو ، وقدرته هي هو - ويؤكد الشهرستاني ذلك بقوله إن أبا الهذيل اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته^(٢) . والمعروف أن هذا هو قول أرسطو .

وهناك سبب آخر جعل أبا الهذيل أولا ثم المعتزلة ثانياً يردون الصفات إلى الذات . يقول أبو الهذيل : هناك فرق بين قول القائل إن الله عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل إن الله عالم بعلم هو ذاته ، وهو أن القول الأول في الصفة والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات ، وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة والعدل) وجوها للذات فهي بعينها أقانيم النصارى - لذلك نفى القول الثاني القائل

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري من ٤٨٥

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ من ٥٧ - الاسفرائيني . التبصير في الدين من ٤٢

بأن الله عالم بعلم هو ذاته حتى يرد الأقاليم عند النصارى .

٣ - قدم علم الله

لما كان علم الله هو الله ، ولما كانت ذاته تعالى تتصف بالقدم ، فإذا علمه قديم أيضا . وهذه نقطة في غاية الأهمية عند المعتزلة . ولا ينفك أبو الهذيل والنظام يرددان القول بقدم العلم ^(١) . ويقول هشام الفوطى إن الله لم يزل عالما لنفسه لا بعلم سواه قديم ولا بعلم محدث وإن الله لم يزل عالما بأنه سيخلق الدنيا ثم يفتنيها ثم يعيد أهلها (فريق في الجنة وفريق في السعير) ^(٢) .

تضيف المعتزلة على قولها إن الله لم يزل عالما بنفسه قولها بأنه تعالى عالم لذاته أزلا بما سيكون (والمستقبل لا يوجد إلا بالنسبة لنا وليس له وجود عند الله) . وهناك فارق كبير بين علم الله وعلم الإنسان : فعلنا بما سيكون هو علم بشيء جائز ، على عكس علمنا بما يكون فإنه علم بشيء متحقق واقع . ولكن علم الله هو علم بشيء حقيقى لا بشيء جائز ، لأن الجائز يمكن أن يتحقق وعلم الله لا يتعلق به ^(٣) .

٤ - هل ما يعلمه الله وما يقرر عليه قديم مثل علمه به وقررت عليه ؟

تقول المعتزلة أن علم الله قديم وأن لفظ علم يحتمل أولا عالما — وهو هنا الله وفيه العلم هو الذات — وثانيا موضوعا لهذا العلم — وفي الله هو

(١) الحياط . الانتصار ص ٨ ، ٧٥ ، ١٠٨ ، ١٢٣ — الأشعرى . مقالات الاسلاميين

ص ١٦٥ و ٤٨٤

(٢) الحياط . الانتصار ص ٦٠ (٣) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ٢٢٠

أيضا الذات وكل ما هو غير الذات . فلما كان العلم في الله هو الذات ولما كانت الذات قديمة ثابتة فلا شيء يمكنه أن يغير علم الله أعني أن يزيد فيه أو يبدله والا لم تعد ذاته تعالى كاملة قديمة . وبناء على ذلك يكون العالم قديما من حيث هو جزء من موضوع هذا العلم وحادثا من حيث أنه متحقق في الزمان . هذا هو موقف المعتزلة من هذا السؤال .

فقط يلاحظ أن هشام الفوطي مع قوله بتقديم علم الله ، كان يجيب على من يسأله : ألم يزل الله عالما بالاشياء ؟ إني لا أقول لم يزل عالما بالاشياء وأقول : لم يزل عالما أنه واحد ولا ثاني له لأن قولي : لم يزل عالما بالاشياء اثبات أنها لم تزل مع الله وقولي أيضا بأن ستكون الاشياء اشارة اليها ولا يجوز أن أشير الا الى موجود ، ^(١) . والفوطي كلن لا يسمى ما لم يخلقه الله ولم يكن شيئا ويسمى ما خلقه الله واعدمه شيئا وهو معدوم ^(٢) أن موقف الفوطي — كما يعرضه الأشعري هنا — يبدو مخالفا لموقف باقي المعتزلة في مسألة ما يعلمه الله إذ أنه يقول أن علم الله قديم وأن الاشياء ليست قديمة — ولكن لما يستمر الأشعري ويقول «أن الفوطي كان لا يسمى ما لم يخلقه الله ولم يكن شيئا ويسمى ما خلقه الله واعدمه شيئا وهو معدوم» ففي ذلك دليل على أن الفوطي لا يقول بخلق في الزمان ولكن بخلق منذ القدم .

وفعلا يضيف الأشعري قائلا : «وهذه العلة التي اعتل بها هشام في العلم أخذها عن بعض الأزلية الذين يثبتون قدم الاشياء مع باريها وقالوا : قولنا لم

(١) الأشعري . مقالات من ١٥٧ و ٤٨٨ . (٢) نفس المصدر من ١٥٧ .

يزل الله عالما بالاشياء يوجب أن تكون الاشياء لم تزل فلذلك قلنا بقدمها (١) ومن جهة أخرى يقول الخياط : « والله جل ذكره عند هشام الفوطى لم يزل عالما لنفسه لا يعلم محدث وأنما زعم أن الاشياء المحادثات لم تكن أشياء قبل أحداث الله لها ، (٢) . فقط هذه الاشياء كانت ممكنة ومعلومة عند الله منذ الأزل ولا تصبح اشياء الا عندما تتحقق فى الوجود . فيكون ما يعلمه الله قديم من حيث أن هذا المعلوم ممكن (الوجود) ولكنه يتحقق فى الزمان .

فلرد كل تناقض فى قول هشام الفوطى يفهم من لفظ شيء عنده كل ما هو متحقق وموجود فعلا أعنى الممكن الذى مر من حالة العدم الى حالة الوجود ولكن هذا الممكن سابق للوجود والله لم يزل يعلمه . فيكون علم الله علما متعلقا بالماهيات الممكنة ، والوجود أعنى الاشياء الممكنة المتحققة — لا يغير هذه الماهيات . وهذا هو معنى قول الفوطى : « أن الله لم يزل عالما لنفسه لا يعلم محدث ، (٣) »

أن تحليل فكرة العدم عند المعتزلة توضح لنا مسألة قدم ما يعلمه الله . فلفظ « شيء » عند الفوطى معناه ما هو مركب من ماهية ووجود أعنى ما هو متحقق فى الوجود بينما باقى المعتزلة يعنون بهذا اللفظ الماهيات فقط حتى فى حالة العدم (٣) فمن جراء اختلاف المعنى فى هذا اللفظ كان هذا التناقض الظاهر بين رأى الفوطى ورأى باقى المعتزلة فى مسألة من أهم

(١) نفس المصدر ص ٤٨٩ . (٢) الخياط . الانتصار ص ١٢٥ و ١٢٦ .

(٣) أنظر الباب الثانى . الفصل الأول الخامس بالعدم

مسائل التوحيد . ولكن يزول هذا التناقض عندما ندرك تماماً معنى هذا اللفظ عند الطرفين ويصبح اعتقاد جميع المعتزلة واحداً فيما يتعلق بقدوم ما يعليه الله . ونجد تثبيتاً لذلك في ما يرويه الأشعري عن عباد بن سليمان صاحب الفوطى والقائل : « ان الله لم يزل عالماً قادراً حياً وأنه لم يزل عالماً بمعلومات قادراً على مقصورات عالماً بأشياء وجواهر وأعراض وأفعال » وأن الأشياء أشياء قبل كونها وأن الجواهر جواهر قبل كونها وأن الأعراض أعراض قبل كونها والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن وحقيقة المحدث أنه معقول .^(١) ويتضح من ذلك أن الجواهر والأعراض في حالة العدم لم تزل معلومة من الله . فما يعليه الله قديم ولا يمكن لأى شيء كان أن يزيد في علمه تعالى .

٥ - اعتراض على هذا القول : اعتراض هشام بن الحكم :
بما أن الله لم يزل عالماً بالأشياء حتى قبل وجودها ولم يزل قادراً عليها فهل ما يعليه الله وما يقدر عليه قديم أيضاً ؟ هذا سؤال وجهه هشام بن الحكم (الرافضى) إلى المعتزلة قائلاً لهم : إن كان الله عالماً بدقائق الأمور وجلالاتها فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه لأنه الآن عالم لذلك وما عليه الآن فهو لم يزل عالماً به . فإن كان هذا هكذا فلم يزل الجسم متحركاً لأنه لا يجوز أن يكون الله لم يزل عالماً بأن الجسم متحرك إلا وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع به العلم^(٢) .

٦ - رد المعتزلة :

يبدو هذا الاعتراض وجيهاً في أول وهلة . ولكن المعتزلة وجدت فيه

(١) الأشعري . مقالات ص ٩٥ (٢) الحياط : الأتصار ص ١٠٨

نقصاً وضعفاً كبيرين - يوجد أولاً نقص منطقي في الاعتراض نفسه لأن الله في مذهب هشام بن الحكم جاهل بالأمور غير عالم بها وهو يعلمها عند وقوعها . وهذا تشبيه شنيع لله بخلقه يناقض كماله تعالى .

ثم هناك ضعف آخر في الاعتراض وهو ان كان الله لم يزل عالماً بالأشياء قادراً عليها فهذا لا يعني أن الأشياء المعلومه والمقدور عليها لم تنزل موجودة منذ القدم - لأن الفاعل لا بد من أن يكون قبل فعله عالماً بكيف يفعله وإلا لم يجز وقوع الفعل منه ، كما أنه إذا لم يكن قادراً على فعله قبل أن يفعله لم يجز وقوع الفعل منه أبداً . ألا ترى أن من لم يحسن السباحة أو الكتابة لم يجز منه وقوعها ، فإذا تعلمها وعلم كيف يكتب أو يسبح جاز وقوع الكتابة أو السباحة منه ، وهذا حكم كل فاعل : لا بد أن يكون قبل فعله عالماً به وإلا لم يجز وقوعه منه ^(١) - وبناء على ذلك تقول المعتزلة إن الله كان ولا شيء معه ، وأنه لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك بعد خلقه أياها وتسكن . وإنه لم يزل يعلم أنها متحركة إذا حلقتها الحركة وأنها ساكنة إذا حلها السكون ، وهو لنفسه لم يزل يعلم أن الجسم قبل حلول الحركة فيه يتحرك ، وأنه في حال حلول الحركة فيه متحرك - فلا ماض ولا مستقبل في علمه تعالى لأن علمه هو ذاته وعلمه سابق للمعلومات . فتكون هكذا الأشياء أزلية في علم الله ، محدثة في الزمان المعين والمحدد لها من الله . وحدوثها في الزمان لا يضيف ولا يبدل شيئاً في علم الله لأن هذا العلم سابق لها .

(١) الخياط - الانتصار من ١٠٩

٧ - معنى علم الله كما يوضحه الجبائي

إن الكلام في علم الله يختلف كل الاختلاف عن الكلام في المعرفة عند الإنسان ؛ لأن علمنا يتكون تدريجياً ونحن نضل إلى المعرفة بفضل مجهود فكري مستمر نبذله في فهم الحقائق والوقائع ؛ ونمر هكذا بمراحل أدناها مرحلة الجهل وأسمائها مرحلة المعرفة ؛ ولكن كم تصادفنا من مراحل نشك فيها ونتردد وننعم التفكير ونجلى الأمور وتتخذ القرارات ثم نغيرها أحيانا ونتمسك بها أحيانا . وهذا التدرج في تكوين المعرفة برهان قاطع على عجز العقل البشري وعدم كماله .

وإذا ما تكلمنا عن علم الله فلا يجوز أن نقارنه بعلمنا ولا أن نحاول فهمه بتشبيهه بعلمنا لأنه لا توجد أدنى مشابهة بين المتناهي واللامتناهي ولا بين الكامل والناقص .

لذلك كان الجبائي لا يسمي الله فيها ولا فقيها ولا موقنا ولا مستبصراً ولا مستبيناً لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشئ بعد أن لم يكن الإنسان به عالماً ^(١) واليقين هو العلم بالشئ بعد الشك، وكل هذا يدل على التبدل والتغير في مراتب العلم ولكن لا يوجد أى تغير في الله وهو في حالة ثبات كامل لأن علم الله هو هو أعنى هو ذاته وذاته أزلية كاملة لا تغير فيها ولا تبدل .

ولما كان الله لم يزل عالماً بكل الأمور فعلمه منذ الأزل كامل شامل كل شئ حصل وسيحصل . ولكن هناك مسألة بحثها المستزله على النظر وجاء

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٥٢٦ .

البحث مؤيداً لقولهم بثبات علم الله منذ الأزل ، وهذه المسألة هي :

٨ - هل يجوز كونه ما علم الله أنه لا يكون ؟

ترد المعتزلة على هذا السؤال بالنفي طبعاً . ولكن ذلك لا يمنعهم من تحليل السؤال تحليلاً دقيقاً ليبينوا استحالة . فنجد مثلاً على الأسوارى يشتر السؤل شطرين هما أولاً : يجوز كون شيء أعنى أن الله يقدر على الشيء أن يفعله ، وثانياً : الله عالم أن هذا الشيء لا يكون وإنه أخبر أنه لا يكون . ويقول الأسوارى إذا أفرد أحد القولين عن الآخر كان الكلام صحيحاً ؛ أما إذا افترق القولان كان ذلك مستحيلاً . وذلك على عكس ما هو عند الإنسان ؛ لأنه ليس من المستحيل أن نلاحظ عند الإنسان فرقاً بين معرفته لعمل واجب أدائه والامتناع عن أداء هذا العمل ؛ لأن الإنسان قادر على الضدين في حين أن الله لا يوجد فيه تغير ، وعلمه وإرادته وقدرته تعالى هي ذاته وذاته^(١) لا تتغير^(٢)

وهناك رد آخر على هذا السؤال . فتقول المعتزلة : إذا علم الله أن حدثاً أو عملاً أو شيئاً لن يحدث لعجز أو استحالة في الحدث أو العمل أو الشيء نفسه (مثل ترييع الدائرة أو إرسال المؤمنين إلى النار) أو لعجز من قبل الله على حدوث هذا العمل أو الشيء إذ أن حدوثه يناقض النظام والقوانين المسنونة للعالم منه تعالى ، فإن هذا الحدث أو العمل أو الشيء لم يحدث أبداً ما دام وجد العجز أو الاستحالة^(٢)

في هذا الرد نجد اعتقادين راسخين عند المعتزلة وهما أن العالم خاضع

(١) المهرستاني . الملل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦٦ - الأشعري : مقالات الإسلاميين

ص ٥٥٩ و ٥٦٠ (٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٦٢

لنظام كامل تام مطابق لعلم الله ؛ وبما أن علم الله لم يزل ثابتا فنظام العالم ثابت أيضا لأنه لو تصادف وأصبح هذا النظام غير مطابق لعلمه تعالى فعلبه لم يعد كاملا . وبما أن علمه هو ذاته فتصبح الذات والحالة هذه غير كاملة أيضا وهذا تناقض .

ويزيد أكثر المعتزلة على ذلك قائلين : ما علم الله أنه لا يكون لاستحالته أو لعجز عنه يجوز أن يكون على شرطين : أن يرتفع العجز عنه وإن تحدث القوة عليه . ولكن في هذه الحالة كان الله لم يزل يعلم برفع العجز عن هذا الشيء ويحدث القوة عليه . وهذا لا يناقض كماله تعالى .
فنلاحظ أنه مهما اختلف وضع المسألة فالخل واحد وهو أن المعتزلة تردد دائما أن الله لم يزل عالما بالآشياء كلها ولا يجوز حدوث شيء إلا وهو لم يزل يعلمه .

لما كان الله لم يزل يعلم كل شيء فكيف يمكن أن نتكلم عن حرية الاختيار عند الإنسان لأعماله ؟ أهو حر فعلا أم مجبر ؟ إنها لمسألة في غاية الدقة والأهمية وهاك رأى المعتزلة فيها .

٩ - علم الله ومصير الإنسان في الآخرة .

يحدثنا ابن حزم عن رأى هشام القوطي المعتزلي يشاركه فيه جميع المعتزلة لأنه يعبر عن أصل من أصولها في علم الله . يقول هشام : إن من هو الآن مؤمن عابد ولكن في علم الله إنه يموت كافرا فإنه الآن عند الله كافر . وإن من كان الآن كافرا مجوسيا أو نصرانيا أو دهريا أو زنديقا ولكن في علم

الله أنه يموت مؤمناً فإنه الآن عند الله مؤمن^(١) . فلا غرابة في هذا القول إذ أن علم الله لا يتغير ، فإذا علم الله منذ الأزل أن فلانا سيموت كافراً ولو آمن وقتاً من الزمن فإنه عند الله كافر ؛ لأنه تعالى لم يزل يعلم أن بعد إيمان هذا الشخص كفراً ، ولا يجوز أن يزيد كفر المؤمن شيئاً في علم الله . هل يعنى ذلك أن لا قدرة للإنسان على أعماله لأن الله لم يزل يعلمها ؟ نحن نعرف أن المعتزلة « أهل عدل » ، أيضاً أعنى أنهم يقولون إن الإنسان قادر على أعماله محاسب عليها . فكيف يكون التوفيق بين القولين إن الله لم يزل يعلم كل شيء ، وإن الإنسان قادر على أعماله ؟

هناك حل دقيق أتى به الجبائي ليوفق بين هذين القولين . فيقول : لنفحص الحالات الثلاث الآتية :

أولاً : يقول الجبائي إذا وصل مقدور بمقدور كانت النتيجة إيجابية صحيحة ؛ مثلاً لو قلنا إذا آمن الكافر (شرط أول) وكان الإيمان خيراً له (شرط ثان) لادخله الله الجنة (النتيجة الصحيحة لهذين الشرطين) والمقدوران هما : العودة إلى الإيمان بعد الكفر — الإنسان في مكانه أن يعود إلى الإيمان . وإذا لم نخير الله عما يناقض ذلك فتكون هذه الحالة الأولى صحيحة عند تحليل هذه الحالة نجد المعتزلة تعترف بمقدرة الإنسان على الكفر وعلى الإيمان وذلك بمجرد اختياره ؛ ثم إن الله لم يزل يعلم هذا الاختيار . إننا هنا بدون شك بصدد نقطة صعبة وهى شعورنا بمقدورنا على اختيار شيء أو حال دون الآخر ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى علم الله منذ الأزل بمختاره وإذا تمسكت المعتزلة بالقول بمقدرة الإنسان على أعماله كان تمسكها هذا

(١) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٩

صوناً لعدالة الله وإلقاء المسؤولية على الإنسان وحده عندما يعاقب أو يثاب
ففي هذه الحالة الأولى التي يعرضها الجبائي برهان كاف على حرية الاختيار عند
الإنسان على شرط أن يأتي اختياره على شيء ممكن جائز مقدور

الحالة الثانية : إذا كان هناك شيان متناقضان فلا يمكن التكلم عن حرية
الاختيار عند الإنسان واستحالت النتيجة — مثل قولنا أن يكون المرء
مؤمناً وكافراً أو متحرراً وساكتاً أو حياً وميتاً في آن واحد . إن الإنسان
لا يقدر على ذلك وحرية مقيدة أمام التناقض . فالحرية لا تعني إذن القدرة
على عمل أي شيء أو ضده — وبما أن الله لم يزل يعلم مجرى الأمور حسب
قوانينها فهو يعلم عجز الإنسان أمام التناقض كما أنه تعالى لم يزل يعلم قوانين
العالم فكل ما يحدث فيه كان هو لم يزل عالماً به .

وفي الحالة الثالثة : يقول الجبائي إذا وصل شيان أحدهما جائز والآخر
مستحيل فتكون النتيجة مستحيلة ؛ مثلاً إذا قلنا إن الكافر يؤمن في حين أن
الله يعلم ويخبر أنه لن يؤمن فمن المستحيل أن يؤمن هذا الكافر فتكون
إذن حرية المرء مقيدة بعلم الله وإخباره . ولكنها حالات شاذة تلك التي
يخبرنا الله فيها عن عليه (١)

١٠ - أثير منطق أرسطو

إن تحليل الجبائي لمسألة علم الله ومصير الإنسان هو تحليل منطقي . لا شك
أن لمنطق أرسطو أثراً كبيراً فيه . فقابله القضايا الإيجابية أولاً والقضايا
السالبة ثانياً واستنتج النتائج الإيجابية أو السالبة كل ذلك يدل على أن

(١) أنظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٦٠ هـ
ملحوظة . نرجع إلى هذه المسألة الشائكة في الجزء الثاني الخاص (بالعدل)

الجبائي كان ملبا^(١) بهذا المنطق وحاول أن يستخدمه في مسألة من أدق المسائل وأعقدها . إنها لمحاولة جريئة وهي ليست الوحيدة من نوعها في فلسفة المعتزلة

من هذا نستخلص أن جل هم المعتزلة هو رد الصفات - ومن ضمنها صفة العلم - إلى ذات الله تعالى . وبما أن هذه الذات قديمة لا متناهية ثابتة فيكون العلم أيضا قديما لا متناهيا ثابتا . ثم إن الله لم يزل يعلم كل الأمور وإذا كان العالم قديما بالنسبة إلى علمه تعالى فإنه يتحقق في الزمان تبعا لهذا العلم - أما فيما يختص بمسألة قدرة الإنسان على أعماله فالمعتزلة تحلها بقولها إننا نشعر بحرية الاختيار وإننا نجهل علم الله وإن عدل الله يضطرنا إلى القول بهذه الحرية - وكل المسألة الأخلاقية متوقفة عليها .

(١) تتلمذ الجبائي للشحام الذي أتم بالفلسفة اليونانية عن طريق الترجمة التي قام بها حنين بن اسحق في بيت الحكمة (أنظر ابن المرتضى المنية والأمل ص ٤٠ والمطلع كتاب التنبيه ص ٣٢)

الفصل الثالث

قدرة الله

ردت المعتزلة جميع صفات الله إلى ذاته . فإذا تحدثوا عن قدرته تعالى ، فهم ينظرون إليها كأنها وجه آخر من أوجه الذات يبحثونها على زعم أنها اعتبار ذهني ليس إلا وغير موجودة حقيقة في الذات .

١ - ما يقدر الله عليه

كما أن علم الله يشمل كل شيء ، كذلك قدرته تعالى منبسطة على كل شيء وتميز المعتزلة بين قدرة الله وما يقدر الله عليه ؛ ويقول أبو الهذيل في هذا الصدد : إن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم به والقدرة عليه والإحصاء له ، ليس يخفى على الله منه شيء ، ولا يعجزه شيء منه ^(١) . ومن أدلته على ذلك قوله تعالى : (إن الله على كل شيء قدير) ^(٢) . وبكل شيء عليم ^(٣) (وأحصى كل شيء عدداً) ^(٤) .

كما أنه لا شيء يغيب عن علمه تعالى كذلك لا شيء يخرج عن قدرته تعالى ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت قدرة الله عاجزة ضعيفة ، وعلمه تكون ذاته ناقصة ، وفي هذا تناقض لأن علمه وقدرته تعالى هما ذاته .

وحين يقول أبو الهذيل ومعه المعتزلة أجمع : إن الله على كل شيء قدير هل يعنى هذا القول أن قدرته تعالى لا يمكنها أن تتعدى حدود ما قدر عليه

(١) الحياط . الإتنصار ص ٩ - (٢) النحل ١٦ - ٧٦ ، والبقرة ٢ - ٢٠

(٣) البقرة ٢ - ٢٨ (٤) الجن ٧٢ - ٢٨

وأنها تحققت كلها فيما قدرت عليه كما أن عليه شمل كل المعلوم ولا يمكنه أن يتعداه ؟ وبمعنى آخر هل لقدرة الله حده هو هذا العالم المخلوق ؟ ولو انبسطت على ما ليس متحققا أو ممكنا لكانت قدرة بدون مقدور ؟

يحكى ابن حزم عن أبي الهذيل بهذا الخصوص قائلا : وقال أبو الهذيل بن مكحول العلاف إن لما يقدر الله عليه آخرا ولقدرته نهاية لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء أصلا ولا على خلق ذرة فما فوقها ولا إحياء بعوضه ميتة ولا على تحريك ورقة فما فوقها ولا على أن يفعل شيئا أصلا (١) .

ويقول ابن حزم في مكان آخر : وكان على الأسواري البصري أحد شيوخ المعتزلة يقول إن الله عز وجل لا يقدر على غير ما فعل (٢) .
إن هذين القولين اللذين يذكرهما ابن حزم لا يعطيان فكرة صحيحة عن قول المعتزلة فيما يختص بقدرة الله . ويكفي أن نرجع إلى تعريف المعتزلة لقدرة الله لنذكر أن في مذهبهم القدرة هي الذات وأنهما غير متناهية . وإذا بدت لنا هذه القدرة بواسطة بعض الأشياء المتحققة فالمعتزلة لا يستنتجون من ذلك أن قدرته تعالى محدودة بهذه الأشياء لأنه زيادة على ما تحقق من الأشياء توجد أشياء ممكنة وغير متناهية في العدد تتحقق في الزمان أو خارجا عنه ، ولكنها لا تخرج عن قدرته تعالى لأن هذه القدرة لا متناهية كالذات فعلى ذلك إذا كان ما تحقق وما يتحقق من الأشياء محدودا في العدد والكم والابحاض فإن هذا شيء لا يعنى أن قدرة الله تقف وتنتهى عند هذا الحد لأنها غير متناهية .

٢ - تجنب المعتزلة للمذهب الحلولى Pantheisme

كما أنه لا يوجد عالم بدون معلوم ولا قادر بدون مقدور عليه ، كذلك توجد موازنة بين الله والعالم . فمن جهة نرى علماً وقدرة غير متناهيين ولهما موضوع ؛ ومن جهة أخرى نرى موضوعاً لا متناهياً وأزلياً نوعاً ما ، لأنه يقابل فاعلاً متجلياً بهاتين الصفتين : صفة العلم وصفة القدرة الغير متناهيتين ، ألا وهو الله الذى هو فى مذهب المعتزلة كله علم وقدرة .

فيكفينا أن ندمج فكرة الله هذه (وهو الفاعل) فى العالم (وهو الموضوع أعنى موضوع العلم والقدرة) حتى ننتهى إلى المذهب الحلولى وهو خلط الله وإدماجه فى العالم . ولكن المعتزلة تميز دائماً بين ماهية الفاعل وماهية الموضوع ، وهذا ما أدى بهم إلى التكلم فى العدم واعتباره شيئاً متميزاً تماماً عن ماهية الله . والعدم فى مذهبهم هو مادة العالم التى ينقصها الوجود والله يمنح هذه المادة الوجود ليكون العالم المخلوق .

٣ - الصراع بين علم الله وقدرته تعالى

قالت المعتزلة إن علم الله هو هو ، وإن قدرته هى هو ؛ فعلى ذلك تكون الذات هى العلم والقدرة . فإذا علمه وقدرته تعالى يختلفان تمام الاختلاف عن العلم والقدرة عندنا لأنه كثيراً ما يقوم الخلاف بين العقل وهو عندنا ملكة المعسوفة ، وبين الإرادة وهى عندنا ملكة التنفيذ والعمل . وكما من الأحيان ندرك الشيء الحسن ونميزه ولكننا بالرغم من ذلك نفعل العمل السيئ — لكن فى الله العلم هو القدرة والقدرة هى العلم ؛ لذلك نجد علماء الأسوارى المعتزلى يشدد بحق على العلاقة بين علم الله وقدرته إذ يقول :

إن من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة ، فإن الله لا يقدر على أن يمته قبل ذلك ، ولا أن يقيه طرفة عين بعد ذلك . وإن من علم الله من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلاً فإن الله تعالى لا يقدر على أن يبرئه قبل ذلك إلا بما قرب ولا بما بعد ، ولا على أن يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها (١) .

يدهش ابن حزم كل الدهشة من هذا القول في حين أن المعتزلة تجده قولاً صحيحاً معقولاً منطقياً لأنهم يردون جميع الصفات إلى الذات : فعلم الله هو ذاته كما أن قدرته هي ذاته ، فما يعلمه الله فهو قادر عليه ولا يجوز خلاف ذلك ، وما يقدر عليه فهو يعلمه ، ولا يجوز خلاف ذلك في مذهبهم — فهم لا ينظرون إليه تعالى كما نحن ننظر إلى الإنسان الذي يفكر ويعلم ويقرر ثم لا ينفذ أو ينفذ خلاف ما قرر . لا . لأن علم الله هو قدرته . وليس هناك أى مشابهة بين الله تعالى والإنسان . لذلك نجد أكثر مؤرخي الملل يدهشون لأقوال المعتزلة التي تبدو لهم غريبة ؛ ولكن عندما ندرك أصل مذهبهم وهو رد جميع الصفات إلى الذات نفهم بسهولة هذه الأقوال ونجدها نتيجة منطقية للأصل الذي بنوا عليه مذهبهم .

٤ - هل الله مكلف بفعل الأصلح ؟

تقول المعتزلة : أن الله مكلف بفعل الأصلح . وهذا القول نتيجة منطقية لرأيهم في ماهية الله اللامتناهية والكاملة إذ أنهم يردون إليها العلم والقدرة ، ولما كان الله كاملاً فلا يمكنه أن يقف عندما هو غير كامل وإلا أصبح هو

تعالى، أيضا غير كامل . وعلى هذا القول بذت المعتزلة رأيها في التفاؤل . ويقول النظام والجاحظ والأسوارى والكعبي إن الله لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح^(١) . ونحن لا نعجب من رأى المعتزلة هذا لأن الله وهو كل الكمال لا يعزم على خير ثم يميل إلى خير آخر أسمى من الأول كأنه تعالى يتدرج في مراتب الكمال . فاذا كان الأمر كذلك لم يعد الله كلى الكمال ؛ إذ أن في هذا الخير الأسمى الذى مال إليه الله تعالى بعد تركه الخير الأول يوجد كمال كان ينقص الأول وهذا الكمال كان سببا في تحرك الله من درجة في الكمال إلى أخرى أسمى منها . وهذا التحرك دليل على النقص والنقص برهان على عدم الكمال . وبناء على ذلك يمكننا أن ندرك بسهولة لماذا كان أبو القاسم الكعبي المعتزلى يقول بإيجاب الأصلح للعبد وأن الإيجاب على الله تعالى محال لاستحالة موجب فوقه موجب عليه شيئا^(٢) .

٥ - التفاؤل عند المعتزلة Optimisme

ينوه ابن حزم بهذا التفاؤل عند المعتزلة حين يقول : وقالت المعتزلة كلها إن الله عز وجل ليس في قوته أحسن مما فعل بنا وأن هذا الذى فعل هو منتهى طاقته وآخر قدرته التى لا يمكنه ولا يقدر على أكثر^(٣) . ويدافع النظام عن هذه العقيدة الراسخة عند المعتزلة دفاعا قويا حيث يقول : إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، ولا يقدر أن ينقص

(١) الأشعرى مقالات الإسلاميين ص ٥٥٥ - البغدادى . الفرق بين الفرق ص ٦٧

(٢) الأسفرائينى . التبصير في الدين ص ٥٢ (٣) ابن حزم الفصل ج ٤ ص ١٤٦

من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان بما فيه صلاح ظلم ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئاً (١). ثم زاد على هذا بأن قال إن الله لا يقدر أن يعمي بصيراً أو يزمّن صحيحاً أو يفقر غنياً إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم ، وكذلك لا يقدر أن يغنى فقيراً أو يصحح زمناً إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم (٢).

فإذا كل ما يحصل في الدنيا وفي الآخرة هو أصلح ما يمكن للعباد . وهذه نتيجة منطقية لنفي جميع الصفات عن الله وردها إلى الذات . والذات غاية الكمال لا يعترضها أى عجز أو نقص ؛ لذلك يلزم أن يكون ما عمله كاملاً . لكن الإنسان وهو محدود في عقله يتساءل أحياناً أى خير يوجد في بعض الأمور والحوادث التى لا يرى فيها سوى النقص والعجز والآفات إن المعتزلة لا تحكم على الأشياء بجزئياتها ، وإنما تنظر إلى العالم بأسره وتبدى حكمها عليه بأكمله . ويذهبون إلى القول بأن الصنعة كاملة لأن الصانع كامل فما يبدو لنا كأنه عجز أو نقص أو آفة ، فكل ذلك يساهم في خير الدنيا العام ويصبح خيراً وصلاًحاً .

هل يعنى هذا القول أن المعتزلة كانت تميل إلى صبر رواقى على الآلام والشدائد أم إلى صبر كصبر المسيحيين الذين يرون في الألم طريقاً لكسب خير أعظم ؟ لا يمكن الرد على هذا السؤال إلا بعد البحث في مصدر فكرة التفاؤل عند المعتزلة .

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٥ - الحياط : كتاب الانتصار ص ١٢ و ٢٣

الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦١ (٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٥

٦ - مصدر فكرة التفاؤل

بالرغم من أن النظام هو أول معتزلي تكلم بوضوح في التفاؤل يقول الشهرستاني أن النظام أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتبا وصلاحا لفعل^(١) . ويرى هوروفنز أن النظام قد تأثر بفلسفة الرواقين القائلين بأن الشر والخير يتبعهما حتما عقاب أو جزاء ، وذلك حسب قوانين ثابتة لا يمكن تغييرها أو تحريفها . فعلى الإنسان أن يتحمل بصبر وسكوت المصائب والشدائد والآلام إذ لا يمكنه أن يغير مجرى الأمور وسننها . ولكن شتان ما بين رأى الرواقين ورأى المعتزلة من فرق في التفاؤل . إن هؤلاء يرون فيما ندعيه شرا سيلا لخير أكبر وأعم . فلا يمكننا أن نشاطر المستشرق هوروفنز رأيه هذا القائل أن المعتزلة قد تأثرت بالرواقين ، لأن المعتزلة لا تنظر إلى الألم في حد ذاته بل ترى فيه سيلا للخير .

ويقول البغدادى من جانبه إن النظام تأثر بالمنانية القائلين إن إله الخير لا يمكنه أن يفعل إلا الخير ولا يمكنه أن يفعل الشر ، لأن الشر لا يصدر إلا عن إله الشر . ولكن النظام رد على المنانية قولها بالاثنتين (إله الخير وإله الشر)^(٢)

فتكون المعتزلة قد بحثت أقوال قدماء الفلاسفة وأقوال المنانية واستخلصت منها قولاً يتفق وكال الله تعالى ، وجاء قولها متفقاً أيضاً وفكرة المسيحيين في الألم كطريق لخير أعظم .

(١) الشهرستاني ، الملل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦١

(٢) الحياط . كتاب الانتصار ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٨ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩

تقول المعتزلة إن الله لا يفعل إلا الأصلاح وأن قدرته لا تأتي إلا بما هو كمال ؛ فقط هناك نقطتان ذواتا أهمية كبرى وهما التوفيق بين قدرة الله تعالى وحرية الاختيار عند الإنسان من جهة ومن جهة أخرى مسألة : الظلم : هل يمكن أن يفعله أم لا يمكن .

٧ - قدرة الله وقدره الانسان على أعماله

لما كان الله قادراً على كل شيء ، ولما كانت قدرته لا متناهية كذاته ومتجهة دائماً نحو الكمال ، فمن أين إذن الشر والمعصية وما يترتب عليهما من عقاب وألم ؟ إنهما لا يقعان إلا عن كائن حر الاختيار في نياته وأعماله يتردد تم يختار ويعزم . وفي ترده هذا دليل على عجزه وعدم كماله . ويترتب على اختياره نتائج ملائمة لما اختاره من عمل حسن أو سيء . فآين قدرة الله من عمل الانسان هذا ؟ إن قدرته تعالى تحدها حرية الانسان . والمعتزلة يتمسكون بشدة بهذا المبدأ ويبنون عليه المسألة الأخلاقية بكاملها وبما أن الثواب أو العقاب هو نتيجة لما اختاره الانسان بمجرد حرية فلا يمكن لله أن يغير أو يبدل في هذا الثواب أو العقاب . ويقول النظام بهذا الصدد : إن الله لا يقدر على أن يخرج أحداً من أهل الجنة منها ولا يقدر على أن يلقى في النار من ليس من أهل النار . ويقول أيضاً : لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على القائه فيها وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها (١) . إننا لا نعجب من قول المعتزلة هذا لأنهم أثبتوا من جهة قدرة الله لا متناهية ؛ وهي في مذهبهم ليست سوى الذات ؛ وأثبتوا من

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١١٥ - الشهرستاني . الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦١

جهة أخرى قدرة الانسان على أنه حر في اختيارها . وبعد ذلك وجدوا أنفسهم أمام مشكلة عويصة وهي هل الله قادر على كل شيء : على الظلم والجور كما هو قادر على العدل ؟ وبمعنى أوضح هل يقدر الله تعالى أن يثيب من استحق العقاب وأن يعاقب من استحق الثواب ؟ بحث المعتزلة هذه المسألة على ضوء العدل وسنبين فيما بعد الحل الذي أتوا به وقبل أن نعرض لهذا الحل نذكر هنا عقيدة راسخة عند المعتزلة استتجوها من قولهم بعدل الله و قدرة الانسان على أعماله ، وهي أن الله تعالى يعمل لما فيه صالح الخلق ولكنه يترك الانسان حراً في اختياره . ولما كان الله تعالى لم يزل يعلم ما يختاره الانسان من أعمال فإنه يأتي أحياناً بلطف من عنده لمساعدة ذوى الإرادة الحسنة . لذلك يقول بشر ابن المعتمر إن الله لو علم من عبد أنه لو أبقاء لآمن كانه ابقاؤه إياه أصلح له من أن يميتة كافراً^(١) فنبلس هنا مسألة اللطف الذي يتدارك الله به الفاسق ولكن المعتزلة تقول إن هذا اللطف لا يمنح إلا في -الات شاذة نادرة . وخلاص نفوسنا أو هلاكها عائد إلينا ، وذلك بفضل حرية اختيارنا لذلك يقول بشر بن المعتمر ومعه جميع المعتزلة إن الله لا يكون موالياً للمطيع في حال وجود طاعته ، ولا معادياً للكافر في حال وجود كفره ، وإنما يوالى المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادى الكافر في الحالة الثانية من وجود كفره^(٢) .

هذا قول واضح بأن الإنسان بمحض إرادته يصبح مطيعاً أو كافراً ولا قدرة لله في ذلك . وبعدما يصبح الإنسان مطيعاً (وهي الحالة الثانية التي يتحدث عنها المعتزلة) حينئذ يكون الله موالياً له ، وبعدما يصبح كافراً

(١) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١١٤ (٢) نفس المصدر

(وهي الحالة الثانية في الكفر) حيثئذ يكون الله معادياً له . ويستدل المعتزلة على ذلك بقولهم إنه لو جاز أن يساعد الله الإنسان في حال وجود الطاعة فيه لجاز أن يساعده في حال وجود الكفر فيه . وهذا محال في مذهبهم لأن الله لا يفعل الشر ، والشر في الحقيقة هو المعاصي الموصلة إلى عذاب الله على حسب قول قاسم الدمشقي (١) .

٨ - الحكمة في أعمال الله

قالت المعتزلة أن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض والفعل من غير غرض سفيه وعيب . والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينفع غيره . ولما تقدس تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره . فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح (٢) . ولما كان الله غاية في الحكمة فهو لا يفعل إلا الأصلح . فتوجد إذن قوانين ثابتة ومحددة من لدن حكمته تعالى تسوس جميع الأمور في هذا العالم . وهذه القوانين خاضعة لحكمة الله الكاملة فيجب أن ننظر إلى كل ما يحدث في العالم كأنه تعبير لهذه الحكمة - وعقل الإنسان في رأيهم يمكنه أن يدرك هذا النظام الكامل في العالم والذي يدل على وجود خالق أزلي حكيم عادل .

وتقول معتزلة بغداد في هذا المصدد أن كل ما ينال العبد في الحال والمال من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له حتى تخليد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح

(١) الجياط . ٠ الإتيصار من ٨٥ (٢) الدهرستاني . نهاية الأقدام ص ٣٩٧

فإنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا إلى شر من الأول (١).
وشيوخ المعتزلة من البصرة صاروا إلى أن ابتداء الخلق تفضل وانعام من
الله من غير إيجاب عليه ولكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه إزاحة
علمهم من كل وجه ورعاية الصلاح والأصلح في حقهم بآتم وجهه وأبلغ
غاية (٢). وذلك لأن الصانع حكيم والحكيم لا يفعل فعلا يتوجه عليه سؤال
ويلزم حجة بل يزيج العلل كلها فلا يكلف نفسا إلا وسعها ولا يتحقق الوسع
إلا بإكمال العقل والاقدار على الفعل ولا يتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء
ولتجزئ كل نفس بما كسبت فأصل التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح.
فخلاصة قول المعتزلة هو أن التكليف صلاح في ذات حده كما وأن
قدرة الإنسان على أعماله صلاح والجزاء صلاح. ولا يمكن أن يكون
أصلح من ذلك إذ أن الله لا يفعل إلا الأصلح. هذا فيما يتعلق بالحياة
الأخلاقية. وموقف المعتزلة لا يختلف عن ذلك فيما يتعلق بالطبيعة. ويذكر
الحياط في هذا الصدد قول قاسم الدمشقي المعتزلي ملخصا موقف المعتزلة
فيقول: «إن قاسما كان يزعم أن الفساد في الحقيقة هي المعاصي فأما ما يفعله
الله من القحط والجذب وهلاك الزرع فإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا
في التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح وخير إذ كان الله جل ذكره إنما يفعله
بخلقه نظرا لهم ليصبروا على ما ناله من ذلك فيستحقون الخلود في الجنة
وليذكرهم بما يناله من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا
عن المعاصي فيسلخوا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون من نجي من العذاب
بالنار وأورث الخلود في الجنان فسادا ولا شرا بل هو نفع وخير وصلاح

(١) نفس المصدر ص ٤٠٤ - الحياط - كتاب الانتصار ص ٨٥ (٢) نفس المصدر

في الحقيقة ^(١) . فهذه النتيجة التي يصل إليها المعتزلة تتفق مع مبدأهم القائل بحكمة الله اللامتناهية . وهم يعززون هذه النتيجة المنطقية ببعض الآيات كقوله تعالى « وخلق الله السموات والأرض ولتجزى كل نفس بما كسبت » . فلما كان الخلق من الله وجب أن يكون هذا الخلق غاية في الكمال مثل ما الصانع غاية في الكمال ^(٢) ويلاحظون أن خلق العالم لا يعنى أن الله في حاجة إليه بل بالعكس العالم من حيث هو مخلوق محتاج إلى خالقه . والعقل يدرك ذلك .

٩ - تعريف الصلاح والأصلح

قالوا أن الصلاح ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدى إلى السعادة السرمدية آجلا ^(٣) . أما الأصلح فهو إذا كان هناك صلاحان وخيران وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح ^(٤) . ولما كان كل شيء في الطبيعة متجها نحو الصلاح العام ولما كان الصلاح العام هو غاية الخلق فيمكن أن نقول أنه أيضا صورة من الخير المطلق .

إن أثر أرسطو بين في هذين التعريفين للصلاح وللأصلح . لما قال أرسطو أن الفعل سابق على القوة إطلاقا استنتج من ذلك أن المبدأ ليس القوة بل الوجود التام أى الفعل . وعند المعتزلة هذا الوجود التام هو الله . وكان قول أرسطو معارضا لقول من سبقه من اللاهوتيين الذين وضعوا في الأصل الليل والسديم (أى الاختلاط والقوة) زمنا غير متناه ولقول ديموقريطس وأنبادوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة

(١) الحياط : التنصير ص ٨٥ (٢) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ٤٠٩

(٣) نفس المصدر ص ٤٠٥ (٤) نفس المصدر

اتفاق وفوضى قبل حالة النظام (١). ويقول أرسطو أن السموات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكتها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية ولكن المعتزلة تقول بعالم منظم كامل وكل ما يحدث فيه فهو صلاح. فكأنهم أخذوا فكرة النظام في العالم من أرسطو وفسروها تفسيراً يتفق وقولهم بأن الله كمال وكل ما يصنعه فهو كمال أيضاً .

١٠ - هل يقرر الله على أنه يظلم

يبدو هذا السؤال غريباً في مذهب المعتزلة القائلين بأن الله كلى الكمال ؛ ولكنهم بالرغم من ذلك فحصوا هذا السؤال حتى يوضحوا فكرتهم عن الله ويحلوها .

من الجلى أنهم جميعاً يردون أى فكرة تؤدي إلى الاعتقاد بأن هناك ظلماً في عمله تعالى وهم يرددون دائماً بأن الله يفعل ما فيه صالح الخلق . فإذا بحثت المعتزلة هذا الموضوع فيكون ذلك من جهة القدرة فقط ، وليس من جهة عمل الظلم فعلاً من لدنه تعالى . فيكون الموضوع مجرد بحث نظري . وعلى هذا الشكل نجد حلين مختلفين لهذا السؤال عند المعتزلة .

الحل الأول : القول بالقدرة

القائلون بها من المعتزلة هم أبو الهذيل العلاف وأبو موسى المردار وجعفر بن حرب وبشر بن المعتمر . وقولهم مؤداه أن الله يمكنه أن يفعل الظلم ولكنه لا يفعله أبداً وأوضح المردار حجته في ذلك بقوله : إن الله يوصف بالقدرة على العدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه ، لأن هذه هي حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٣

ضده وتركه^(١) ولكن يضيف المردار إلى هذا قوله: ولو فعل تعالى مقدوره من الظلم والكذب لكان إلها ظالما كاذبا^(٢) وهذا ما يناقض فكرة الله عند المعتزلة وتعريفهم له تعالى إذ يقولون إن ذات الله هي الكمال والظلم لا يقع إلا عن كائن غير كامل فإذا استند أصحاب هذا الرأي على فكرة الاختيار عند الله ليقرروا أنه تعالى قادر على الظلم؛ ولكنهم يعودون ويقولون أن الله لا يفعله. ويقول أبو الهذيل في هذا الصدد: إن الله يقدر على الظلم والكذب ولكنه لا يفعلهما لقبحها وهو تعالى كامل لا يفعل القبيح^(٣). ويضيف جعفر بن حرب قوله: إن يسأل هؤلاء المعتزلة: أفعلم أمان من أن الله لا يفعل الظلم وهو قادر عليه؟

(أ) قلنا: نعم هو ما أظهر من حكمته وأدلتته على نفي الظلم والجور والكذب (ب) فيستنتج من ذلك أن المعتزلة القائلين بقدرة الله على الظلم لأنه مختار لأفعاله يذهبون في آخر الأمر إلى القول بأنه لا يفعل الظلم لأنه تعالى كامل ولأن الظلم قبيح في ذاته. ولهذين السببين يقولون إن الله مع قدرته على الظلم لا يفعله.

الحل الثاني: القول بعدم القدرة:

يقول النظام وعلى الأسوارى والجاحظ والإسكافي إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلاح من الأفعال إلى ما ليس بأصلاح وأحالوا أن يوصف الله بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال

(١) الحياط: الانتصار ص ٦٦ (٢) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٥١

(٣) المهرستاني: الملل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦١ — الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٢٠٠ و ٥٥٥ — ابن حزم: الفصل ج ٤ ص ١٤٧

وإلقائهم في جهنم^(١) لأن المخلوق العاقل في رأيهم يقدر أن يفعل الشر كما يقدر أن يفعل الخير لأن إرادة الإنسان الحرة يمكنها أن تختار بين الخير والشر وهي تثاب أو تعاقب حسب ما اختارته من أعمال : ولكن لا يوجد هذا الاختيار في قدرة الله ، لأن قدرته تعالى على قول هؤلاء المعتزلة لم تنزل متجهة فقط نحو الخير المطلق . وللنظام حجته في ذلك . فهو يقول : ان القبح إذا كان صفة ذاتية للقيح وهو المانع من الاضافة اليه فعلا في تجويز وقوع القبيح من الله تعالى قبح أيضا ، فيجب أن يكون مانعا . ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم ، لأنه لو وصف بالقدرة عليه لكان عنده ميل إلى الظلم . وهذا الميل نقص وضعف مما يناقض ماهيته تعالى الكاملة . وخلافا لمن زعم من المعتزلة أن الله يقدر على أن يظلم ، يقول النظام إننا لا يمكننا أن نصف الله بهذه القدرة لأن ذاته تعالى لم تنزل ثابتة وليس فيها أى ضعف أو عجز ، لذلك يقول النظام إن الله لا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، كما أنه لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئا ، ولا على أن ينقص من نعم أهل الجنة ، ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدورا له^(٢) لأن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذى آفة . فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة^(٣) . ثم هنا قول آخر شديد لأبي جعفر الإسكافي في هذا الصدد إذ يقول أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها . والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٥٥٥ (٢) الشهرستاني الملل على هامش

ابن حزم ج ١ ص ٦١ (٣) الحياط . الانتصار ص ٢٧

بظالم . فليس يجوز أن يجامع دَفْعُ الظلم منه ما دل لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه (١) .

هذان القولان : القول بقدرة الله على الظلم والقول بعدم قدرته تعالى عليه ، ولو أنهما مختلفان إلا أن النتيجة التي يصلان إليها واحدة وهي أن الله لا يظلم أبدا حتى ولو قدر على الظلم . إلا أن أصحاب القول الأول بنوا رأيهم على فكرة وجود الاختيار عند الله في حين أن أصحاب القول الثاني لا يقولون بهذا الاختيار لأن الله في زعمهم غير مختار وهو الكمال المطلق ، والاختيار تفضيل أمر على أمر وهذا ليس من خصائص الله تعالى . والذي جعل أصحاب القول الأول يتراجعون ويقولون إنه تعالى لا يأتي الظلم هو أن الظلم قبيح في ذاته وأن الله كمال مطلق . فالفارق بين هؤلاء وهؤلاء فارق نظري بحت .

١١- هل يمنح الله قدرته للإنسان؟

هل يمنح الله الإنسان والأشياء قدرة تمكنها من عمل أعمال تفوق حدود طبيعتهما ؟ . إن دراسة النفس ودراسة العالم الطبيعي توضحان لنا الأعمال التي يأتي بها الإنسان والأعمال التي تفعلها الأشياء طباعا . فقط هنا نتبع رأى المعتزلة في هل يمكن للمخلوقات أن تتعدى قواها الطبيعية .

تميز المعتزلة في المخلوقات الجواهر والأعراض وتقول أن حدوث الجواهر (أعني الأجسام) (٢) خاضع لله وحده أما الأعراض فإنها تتبع

(١) الحياط : الانتصار ص ٢٧

(٢) أنظر الباب الثاني الفصل الثالث

الجواهر طباعا . ولكن لم تتفق المعتزلة على ما يجب اعتباره جوهرًا وعلى ما يجب اعتباره عرضًا . فمثلا النظام يعتبر الألوان والطعوم والأصوات والحرارة الخ أجساما أعنى جواهر بينما بشر بن المعتز يعبرها ^{أعراضا} أعراضا . فإذا رأينا جميع المعتزلة متفقين على القول بأن الإنسان ليس في إمكانه حدوث الجواهر ولا التأثير عليها بل يمكنه أن يؤثر على الأعراض لزم أولا تحديد ماهو جوهر وما هو عرض . واختلف هذا التحديد عند المعتزلة اختلافا ظاهريا فقط .

فيقول مثلا أبو الهذيل جائز أن يقدر الله عباده على الحركة والسكون والأصوات والالام وسائر ما يعرفون كيفيته فأما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأرايح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك (١) . هذا القول يظهر لنا أهمية الاختيار عند الإنسان . إن حركاتنا وسكوننا والكلام الذي نبوح به ونذكر معناه وكل ما يترتب على ذلك من آلام أو لذة فهي أعمال نقدر عليها ونعرف كيفيتها وهي كلها أعمال خاضعة لإرادتنا أما ما لا ندرك كيفيته فإنه عرض خارج عن إرادتنا ويتطلب قدرة الله حتى يتحقق .

أما النظام فلا يقول إلا بعرض واحد وهو الحركة . والبارى جائز أن يقدر الإنسان عليها أما الأجسام فلا يقدر الله العباد عليها . والنظام يعتبر الألوان والأرايح والحرارة والبرودة والأصوات أجساما (١) .

فقول النظام قريب من قول أبي الهذيل لأنه عندما يقول النظام أن الإنسان لا يقدر إلا على الحركات فكأنه حصر أعمال الإنسان الإرادية في الحركات وهذه الأعمال الإرادية هي التي يعرف الإنسان كيفيتها وهذا هو رأى أبي الهذيل بالتام . وهما يقصدان من قولها هذا أن الإنسان قادر على أعماله كل القدرة بحيث أنه يعتبر مبتدعها مثل ما الله قادر على وجود الجواهر . ومسألة قدرة الإنسان على أعماله هي الأساس الذي يبنون عليه المسألة الأخلاقية .

أما قول بشر بن المعتمر أن الله لم يخلق شيئا من الأعراض لولونا ولا طعما ولا حرا ولا بردا ولا يابسا ولا جبنا ولا شجاعة ولا عجزا ولا مرضا ولا بصرا ولا عمى ولا سمعا ولا صمما أما الإنسان فيستطيع كل ذلك بطبعه^(١) فالحياط يرشدنا عن معنى هذا القول الذي نسب إلى بشر . فيقول زعم بشر أن ما كان من الألوان يقع لسبب من قبل الإنسان فهو فعله (أعنى فعل الإنسان) فأما ما لا يقع سبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه^(٢) . ومعنى يقع بسبب من الإنسان يعنى أن الإنسان يسبب هذا اللون وذلك بخلاف خلق اللون . فمثلا في إمكان الإنسان أن يخلط ألوان مختلفة ويسبب عن ذلك الاختلاط لونا جديدا فهو لا يعتبر مبدعا لهذا اللون إذ أنه توصل إليه بواسطة ألوان أخرى ليس له عليها أى قدرة في وجودها وجاء اللون الجديد نتيجة الاختلاط الذي هو من فعل الإنسان . وهكذا لا يختلف موقف بشر في جوهره عن موقف باقى المعتزلة فيما يختص بهذه المسألة .

فلما قالت المعتزلة أن الإنسان ليس له قدرة ^{إلا} على الأعراض فهذا معناه أنه يمكنه أن يجعل عرضا يؤثر على عرض ولا أنه قادر على إبداع

(١) البغدادى . اصول الدين ص ٥٧ - ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٤٩ - الأشعرى .

مقالات ص ٣٧٧ (٢) الحياط . الاختصار ص ٦٣

أعراض إذ أن العرض قائم بالجواهر وإذا قلنا أن الإنسان يخترع الأعراض فيلزم ذلك أن يخترع أيضا الجواهر وأصبح خالقا . وشتان هذا القول من قول المعتزلة في التوحيد . كل ما في الأمر هو أن المعتزلة تعترف للإنسان بالقدرة على توجيه تأثير عرض على عرض وبالقدرة على أعماله الإرادية وهي أيضا أعراض بالنسبة إلى الإنسان .

١٢ الله لم يخلق الأعراض

تقول المعتزلة أن الأعراض تصدر طباعا عن الجواهر . فمثلا التسخين يصدر طباعا عن النار والتبريد عن الثلج . فعندما يوجد الله الجواهر تصدر عنها الأعراض طباعا بدون فعل الله . فلا يوجد الله الأعراض مباشرة بل الجواهر فقط : ويذكر الأشعري قول معمر في هذا الصدد وهو أيضا قول المعتزلة أجمع^(١) فيقول : يزعم معمر أن الله لا قادر إلا على الجواهر وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها وأنه ما خلق حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قوة ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا ريحا وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها وأن من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ومن قدر على السكون قدر أن يسكن كما وأن من قدر على الإرادة قدر أن يريد^(٢) .

لما قالت المعتزلة أن الله لا يصنع مباشرة الأعراض هل معنى هذا القول أن لا قدرة لله عليها بتاتا ؟ كلا لأن الجواهر التي تقوم بها الأعراض خاضعة مباشرة لفعل الله من حيث وجودها فتكون الأعراض خاضعة لفعل الله

(١) أنظر الباب الثاني الفصل الأول الخاص بالعدم (٢) الأشعري : مقالات ص ٤٨

بطريق غير مباشر بواسطة الجواهر^(١). واستنتجت المعتزلة من قولها بأن الأعراض تابعة مباشرة للجواهر قولها بأن الله لا يوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده ومحال أن يكون مقدور واحد لقادرين^(٢). ومعتزلة بغداد تؤكد على هذه النقطة المهمة وتقول : لا يوصف الله بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه^(٣) وذلك لأنه لا يوجد أى تشابه بين الجواهر المخلوقة وذات الله . والله يمنح الوجود فقط للذوات المعدومة^(٤) والأعراض تصدر عن هذه الذوات . فلا يجوز أن تكون صادرة عن الله وإلا أصبح بينها وبين الباري شبه . والمعتزلة تنفى كل شبه بين الله والمخلوقات . لذلك لا ندهش عندما نرى معتزلة بغداد يقولون أن الله لا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين وكفراً لهم يكونون به كافرين وعصياناً لهم يكونون به عاصيين وكسباً يكونون به مكتسبين^(٥) وإذا جوزوا الوصف لله بالقدرة على أن يخلق حركة يكون بها العباد متحركين وأرادة يكونون بها مریدين زعموا أن الحركة التى يفعلها الله مخالفة للحركة التى يفعلها الإنسان وأن الإنسان لو أشبه فعله فعل الله لكان شبيهاً لله^(٦) . وهكذا تثبت معتزلة بغداد قول أبى الهذيل القائل : لا تشبه أفعال الإنسان فعل الله على وجه من الوجوه^(٧).

فقط قال الشحام أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وأن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين لله وللإنسان فإن فعلها القديم

(١) أنظر الفصل الخامس بالعدم (٢) الأشعرى . مقالات ص ٤٩ .

(٣) الأشعرى مقالات ص ٥٠ . (٤) أنظر الفصل الخامس بالعدم

(٥) الأشعرى مقالات ص ٥٠ . (٦) نفس المصدر

(٧) نفس المصدر ص ٥١ .

كانت اضطررا وأن فعلها المحدث كانت اكتساباً^(١) والفعل المكتسب يصبح طبيعياً في من يفعله فكأن أفعال العباد تصدر طباعاً عنهم فقول الشحام لا يختلف في جوهره عن قول المعتزلة .

وبالاختصار تميز المعتزلة بين ماهية الله وماهية المخلوقات ولا تقول إلا بشبه واحد بينهما وهو الوجود الذي يمنحه الله للمعدوم والأعراض تصدر طباعاً من الجواهر المخلوقة ولذلك قالت المعتزلة أن الله لا يفعل أعراض الجواهر مباشرة .

صعوبة

لما كان علم الله وقدرته وإرادته هي ذاته تعالى ولما كانت ذاته مختلفة تماماً عن الجواهر المخلوقة فكيف يمكننا أن نقول أن الله عالم بإرادات الإنسان الحرة؟ ووجه الأشعري إلى استأذه الجبائي هذا السؤال : ما معنى الطاعة عندك؟ فقال الجبائي : هي موافقة الأمر . فسأله عن قوله فيها . فقال الجبائي حقيقة الطاعة عندي موافقة الإرادة وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه . فقال الأشعري : يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله مطيعاً لعبده إذا فعل مراده؟^(٢) - أوضحنا العلاقة بين قدرة الله وإرادة الإنسان الحرة في هذا الفصل رقم ٧ .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ص ١٦٧

(١) الأشعري : مقالات ص ٤٩ هـ

الفصل الرابع

إرادة الله

الفعل الإرادى عند الإنسان يشتمل على إدراك غاية يصل إليها وعلى مشاورة ، حيث أن بواعث كثيرة تبدو أمام الإنسان ، وعلى عزم ، أعنى اختيار باعث من ضمن هذه البواعث ؛ وهذا الاختيار يضع حداً للمشاورة ، وأخيراً على تنفيذ أو عمل — لكن الله الكلى الكمال لا يعرف المشاورة لأنها دليل على الضعف إذ أنها تشمل التردد ، لذلك كانت إرادته تعالى تختلف كل الاختلاف عن إرادتنا .

١ - تعريف المعتزلة لإرادة الله

إرادة الله فى مذهب المعتزلة من الاعتبارات الذهنية التى يقولون بها مثل العلم والقدرة ، والتى لا توجد حقيقة لأن ماهية الله بسيطة وكاملة . وبناء على ذلك تكون الإرادة هى ذات الماهية أعنى أنها قديمة لامتناهية وكاملة — لذلك يقول النظام والكعبى أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة وإن ورد الشرع بذلك . فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله أنه خالقها ومنشئها وإن وصف بكونه مريداً لأفعال العباد ، فالمراد بذلك أنه أمر بها ، وإن وصف بكونه مريداً فى الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط (١) — وهكذا ترد المعتزلة إرادة الله إلى علمه أعنى إلى ماهيته . وإذا قال النجار

(١) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ٢٣٨ — الملل والنحل ج ١ ص ٦٢ — البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١٦٦

« يعنى كونه تعالى مريدا أنه غير مغلوب ولا مستكره » (١) فإنه يكرر قول النظام على شكل آخر ، لأنه لا يوجد في الله ولا خارجا عنه تعالى أى مؤثر يرغبه على العمل ، إذ أن عليه تعالى هو أيضا قدرته وإرادته — ويوضح الجاحظ خصائص الفعل الإرادى بقوله : مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مرید وإذا مالت نفسه إلى فعل الغير سمي ذلك الميلان إرادة (٢) ولكن في الله لا يوجد مثل هذا الميلان ، لأن عليه لا متناهي وكامل ، فلا يمكننا إذن التكلم عن إرادة الهية مثل إرادتنا — إن الله مرید بالمعنى الذى يعطيه الجاحظ لهذا اللفظ أنه يحقق عليه - ويزيد الكعبى على كل ذلك بقوله إنما دل على الاختصاص على الإرادة في الشاهد لأن الفاعل لا يحيط علما بكل الوجوه في الفعل ولا بالمغيب عنه ولا بالوقت والمقدار ، فاحتاج إلى قصد وعزم وإلى تخصيص وقت دون وقت ، ومقدار دون مقدار. والبارى تعالى عالم بالغيب مطلع على سرائره وأحكامه فكان عليه بها مع القدرة عليها كافيا عن الإرادة والقصد إلى الشخص ، وأنه لما علم أنه يختص كل حادث بوقت وشكل وقدرة فلا يكون إلا ما علم ، فأى حاجة له إلى القصد والإرادة ؟ (٣) وننتهى من هذا كله إلى أن إرادة الله هي عليه أعنى ذاته .

٢ - هل يريد الله بأرادة هادئة ؟

يذكر البغدادى عن الكعبى أنه قال أن البصريين والبغداديين من المعتزلة

(١) الفهرستانى . نهاية الاقدام ص ٢٣٨ (٢) نفس المصدر ص ٢٣٩

(٣) المصدر نفسه ص ٢٤٠

زعموا أن الله مرید علی الحقيقة غیر أن البغدادیین قالوا أنه لم یزل مرید بأرادة أزلیة وزعم البصریون أنه مرید بأرادة حادثة لافی محل . وخرج الکعبی والنظام وأتباعهما عن هذین القولین وزعموا أنه لیست لله إرادة علی الحقيقة وزعموا أنه إذا قیل أن الله أراد شیئا من فعله فمعناه أنه فعله وإذا قیل أنه أراد من عنده فعلا فمعناه أنه أمر به ^(١) ومعتزلة البصرة الذین قالوا أن الله أراد حادثة هما بشر بن المعتمر ومعمّر وذلك یتضح بما یدکره الشهرستانی عن الکعبی إذ یقول : « حکى الکعبی عن بشر بن المعتمر أنه قال إرادة الله تعالى فعل من أفعاله وهی علی وجهین صفة ذات وصفة فعل فاما صفة الذات فهو جل وعز لم یزل مریدا لجميع أفعاله ولجميع طاعات عباده . . وأما صفة الفعل فإن أراد بها فعل نفسه فی حالة احداثه فهی خلق له وهی قبل الخلق لأن ما به یكون الشیء لا یجوز أن یكون معه وإن أراد بها فعل عباده فهو الأمر به ^(٢) » یدکر الشهرستانی عن الکعبی أيضا أنه (أی الکعبی) حکى عن معمّر « أن الإرادة من الله للشیء غیر الله وغیر خلقه للشیء وغیر الأمر والایخبار والحکم » ^(٣)

فکان فقط معمّر من معتزلة البصرة وصاحبه بشر بن المعتمر — وهو مؤسس فرع بغداد — نوها إلى إرادة حادثة فی الله . ولكن یتضح من قول الکعبی انهما یميزان بین الإرادة الأزلیة الّتی هی من صفات الذات وهی قديمة مثل العلم والقدرة وتردها المعتزلة إلى الذات نفسها و بین الإرادة المتعلقة بالخلق وهی من صفات الفعل ^(٤) . ویفسر لنا الشهرستانی قول

(١) البغدادی . الفرق بین الفرق ص ١٦٦ (٢) الشهرستانی . الملل ج ١ ص ٧١

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٧٣ (٤) أنظر الفصل الاول (صفات الذات وصفات الفعل)

معمر وبشر هكذا : « قالت المعتزلة القائلون بأرادات حادثة أن الباري يريد لأفعاله الخاصة بمعنى أنه قاصد إلى خلقها على ما علم وتتقدم إرادته على المفعول بلبحة واحدة ومريد لأفعال المكلفين ما كان منها خيراً ليكون وما كان منها شراً لأن لا يكون وما لم يكن خيراً ولا شراً ولا واجباً ولا محظوراً وهي المباحات فالرب تعالى لا يريد لها ولا يكرهها . ويجوز أن تتقدم إرادته وكرهه على أفعال العباد بأوقات وأزمان ^(١)

يلاحظ أن المعتزلة الذين يبدو أنهم قالوا بأرادة حادثة في الله لا يقصدون إلا صفات الأفعال وهذه الصفات متعلقة بالمحدثات ولكن الجزء الأخير من كلام الشهرستاني وقوله « ويجوز أن تتقدم إرادته وكرهه على أفعال العباد بأوقات وأزمان، جاء بمثابة استدراك من هؤلاء المعتزلة . إذ لا يمكن أن يشذ بعض المعتزلة عن الباقيين في أصل من أصول الاعتزال وهو التوحيد ومعناه عندهم نفى الصفات عن الله وردها كلها إلى الذات والقول بأن الذات قديمة — وإذا كانت هناك مرادات تتحقق في أوقات وأزمنة معينة فهذا لا يعني أن الله اكتسبها من الأشياء ذاتها بل إرادته سابقة عليها . ولما كانت إرادة الله — عند المعتزلة — هي ذاته فالإرادة قديمة مثل الذات . والمحدث الذي يتحقق في الزمان هي الأشياء المرادة .

أما إذا قال بعض المعتزلة أن الله يريد بأرادة حادثة لا يمكن أن يعني هذا القول أن هذه الإرادة مكتسبة وإلا لم يعد الله كاملاً لا متناهاً كما عرفوه وفي ردهم على الرافضة القائلة بحدوث علم الله وإرادته ما يثبت لنا

كفاية موقفهم من هذه المسألة ويؤكد لنا أنه من المستحيل على أى معتزلى أن يقول بأرادة حادثة فى الله . فىجب أن تؤل هذه الأقوال المحفوظة لنا عن طريق مؤرخى الفرق تأويلا يتفق وروح الاعتزال وأصوله الثابتة . ولما اتضح لنا أن المعتزلة نفت جميع الصفات عن الله وردتها إلى الذات فلا يجوز أن نقبل قولاً يناقض هذا الأصل وأن ننسبه إلى بعض المعتزلة لأنه لو قالوا به فعلا لم يبقوا معتزلة .

٣ أرادة الله وخلق العالم

تقول المعتزلة إن خلق العالم متعلق بأرادة الله ، وهذه الإرادة هى من صفات الأفعال . لكن بعض معتزلة فرع البصرة مثل بشر بن المعتز ومعمار كانوا يقولون إن هذه الصفة حادثة لأن موضوعها — وهو العالم المخلوق — حادث بينما البعض الآخر كان يقول إن هذه الصفة أزلية . حيث أنها تتعلق بماهىة الله وهذه أزلية — ولكن جميع المعتزلة متفقون على أن هذه الإرادة — أزلية كانت أم حادثة — سابقة على خلق العالم . فعليه يكون العالم إما أزليا وإما حادثا —

لنتعقب أقوال المعتزلة فى هذا الموضوع الدقيق . يقول أبو الهذيل إن خلق الشئ الذى هو تكويته بعد أن لم يكن هو غيره وهو إرادته تعالى له وقوله : كن — والخلق مع المخلوق فى حاله وليس بجائز أن يخلق الله شيئا لا يريد ولا يقول له : كن . ويضيف أبو الهذيل على ذلك قائلا أن خلق العرض وخلق الجوهر هو غيرهما . ويقول أخيرا إن الخلق الذى هو إرادة وقول لا فى مكان (١) من هذا القول يتضح أن الخلق هو

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ٣٦٣

بداية الوجود الذى يمنحه الله لشيء كان غير موجود . ثم أن هذا الخلق يتميز تماما من الشيء الذى كان فى حالة العدم قبل خلقه — فيكون الخلق متعلقا بإرادة الله التى تتحقق فى وقت ما ويصبح هذا الوقت بداية الوجود من الضروري أن نبين أن أبا الهذيل كان يؤكد الفرق الموجود بين إرادة الله لخلق الشيء وبين هذا الشيء المخلوق الذى هو موضوع الإرادة . إن هذه الإرادة فى زعمه (وهى منبع الخليفة) لا توجد فى محل . وسبب ذلك أن الله لا يشغل محلا لأنه غير مادي ، فعليه لا يمكن أن تكون إرادته فى مكان لأن المادة فقط تشغل حيزا . ولكن موضوع هذه الإرادة مادي وهو الخليفة . فهى تشغل مكانا معينا . ومن هنا قامت المشكلة العويصة المتعلقة بطبيعة العالم المخلوق وطبيعة الله : إنهما طبيعتان مختلفتان كل الاختلاف وتميزتان تمام التمييز : الواحدة منهما وهى الطبيعة الالهية تمنح الوجود فقط للآخرى التى هى الطبيعة المادية — وماهى العالم المخلوق خلاف ماهية الله ويقول النظام من جانبه أن الخلق متعلق بإرادة الله ، والخلق هو منح الوجود اعنى تكوينه^(١) — وهكذا يميز النظام إرادة الله عن موضوع هذه الإرادة وهو العالم المخلوق . ولكن النظام لا يقول أن هذه الإرادة متميزة عن ماهية الله . وبناء على ذلك تكون هذه الإرادة فاعلة منذ الأزل فمسألة خلق العالم مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة إرادة الله .

٤ - المعتزلة والمذهب الحادى :

إن المعتزلة مجمعة على تمييز إرادة الله عن موضوع هذه الإرادة . وهكذا

(١) المصدر نفسه ص ٣٦٥

يقررون موقفهم ضد المذهب الحلولى . والأشعرى يؤكد موقف المعتزلة هذا كلها ذكر أحد رؤسائهم مثل معمر وبشر بن المعتمر والمردار والجبائى (١) فنجد مثلاً فى مقالاته هذا القول : يزعم معمر أن خلق الشئ غيره . وكان بشر بن المعتمر يزعم أن خلق الشئ غيره ، وأن الخلق قبل المخلوق وهو الإرادة من الله للشئ — وكذلك كان يزعم المردار . وهذه كلها أقوال واضحة تنفى المعتزلة بمقتضاها كل مذهب حلولى أو كل ما يؤدى إلى الاعتقاد بوحدة الوجود .

٥ - إرادة الله والشرع

كما أن المعتزلة تقول أن الخلق متعلق بإرادة الله كذلك يقولون أن الشرع (القانون الخلقى) متعلق بهذه الإرادة أيضاً . إذا هم قالوا إن الإرادة توافق الأمر (٢) فإنهم يميزون أيضاً هذه الإرادة عن الشريعة التى تأمر بها . ويقول أبو الهذيل بهذا الصدد إن إرادة الله للأيمان هى غيره وغير الأمر به (٣) فعليه إذا قلنا الله يريد شيئاً وجب علينا أن نميز بين إرادته تعالى وموضوع هذه الإرادة . ولإرادة الله موضوع حتماً ، لذلك قالت المعتزلة إن الله يريد الشريعة . لكن هل الشريعة تكتسب قيمتها الخلقية من إرادة الله أم هذه القيمة موجودة ضمناً فى الشريعة نفسها ؟ نكتفى هنا بقولنا إن المعتزلة كانت تزعم أن الخير خير فى ذاته وأن الشر شر فى ذاته وليس بموجب إرادة الله . والله يريد الخير ويأمر به لأنه خير فى ذاته ، وينهى عن الشر لأنه شر فى ذاته . فالله لا يختار جزافاً أموراً ويقول عنها أنها خير أو شر ،

(١) المصدر نفسه ص ٣٦٤ - ٣٦٦ (٢) اليافعى : مرجع العلل المعضلة ص ١٠٠

(٣) الأشعرى . مقالات الإسلاميين ص ٥١٠

لا بل هذه الإرادة الكلية الكمال تميل طبعاً نحو الخير وتنفر طبعاً من الشر
وهكذا يكون خلق العالم متعلقاً بأرادة الله ، والشريعة أيضاً متعلقة بهذه
الأرادة ، ولكن هذه الإرادة وأن مالت طبعاً نحو الخير لا تختار جزافاً
ما هو خير وتأمربه ، بل أنها تأمر بما هو خير في ذاته .

٦ . أرادة الله ومريية الإنسان

يريد الله الخير لذاته ويأمر به ولا يمكنه أن ينتج الشر ، بل إن الله ترك
الإنسان حراً أن يخضع أو لا يخضع لأرادته تعالى وهي أرادة الخير . فالشر
إذن يأتي من كائن حر الأرادة يمكنه أن يختار الخير أو الشر بينما الله تعالى
الكلّي الكمال لا يمكنه أن يريد أو يختار ما هو نقص وعدم كمال مطلق لأن
أرادته هي عليه وغلبه هو ذاته وذاته كاملة . هكذا تميز المعتزلة أرادة الله
عن إرادة الإنسان .

فرد جميع صفات الله إلى ذاته تعالى جعل المعتزلة تنظر إلى العلم والقدرة
والأرادة نظرة تختلف كل الاختلاف عن هذه الصفات في الإنسان . وهذا
أمر طبيعي ومنطقي يتفق تماماً وتعريفهم لله تعالى إذ يقولون أنه كمال لا متناهي
وكل صفة فيه مجرد زعم ومجرد اعتبار ذهني ليس إلا .

الفصل الخامس

عدل الله ولطفه تعالى

الله عادل بالنسبة إلى مخلوقاته العاقلة وليس بالنسبة إلى نفسه . فالعدل من صفات الأفعال في الله^(١) . والعدل معناه منح الكائن العاقل الحر ثوابا أو عقابا حسب أعماله ونياته . وعدل الله متعلق بقدرته تعالى وهذه القدرة لم تنزل متجهة نحو ما فيه صلاح الخلق وخيره . فعدله أيضا فيه صلاح للخلق ولما كان الله هو الذى يطبق هذا العدل فهل هو يبتغي شيئا منه ؟ وهل هو صارم في عدله ؟ هذا ما بحثته المعتزلة .

١ - الله يفعل العدل طواعيا - وهو لم ينزل عادلا

هذا القول يستتبع حتما من تعريف المعتزلة لله حيث تقول أنه الكمال المطلق . والظلم لا يجوز أن يقع منه إذ أن الظلم — حسب قول النظام — ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به والجهل والحاجة دالان على حدث من وصف بهما ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا^(٢) ولما كان الله كله كمال فلا يمكن أن يأتي الشر منه وإلا لم يعد إلها . والعدل يطبق على من في أمكانه فعل الصديقين أعني الخير والشر . فالشر لا يصدر إلا من كائن عاقل مختار محدث^(٣) . ولما كان العدل يطبق على أفعال محدثة فهل هو أيضا حادث في الله ؟

(١) انظر الفصل الأول رقم ٧ . صفات الذات وصفات الأفعال (٢) الحياط . الانتصار من ٤٤ (٣) تقول المعتزلة أن الإنسان متى نضج عقله أدرك الخير والشر وذلك قبل أى تنزيل . وأن الخير خير في ذاته والشر شر في ذاته

قبل الرد على هذا السؤال نذكر هنا رأى المعتزلة فى صفات الله من حيث هى اعتبارات ذهنية مناسبة لنا . هذه الصفات قديمة لأنها هى الذات والعدل من صفات الأفعال أعنى من الصفات التى تتعلق بأشياء محدثة ، و صفات الأفعال قديمة بالنسبة إلى الله ولكن مقدرات هذه الصفات — مثل العدل هنا — تتحقق فى الزمان . ف الله لم يزل عادلا ولكنه يطبق عدله عند ظهور الشر من الكائن العاقل المحدث المختار لأفعاله . كما أنه لم يزل قادرا على خلق العالم ولكن العالم خلق فى الزمان . فوجود العالم لا يزيد فى قدرة الله على خلقه ولا فى عليه لأن كل ما اتصف الله به هو ذاته تعالى . والمعتزلة ترجع دائما إلى هذا الأصل فى التوحيد وهو أن الله ذات فقط وكل ما نطلقه عليه من صفات ما هو إلا أوجه لذات واحدة بسيطة لا قسمة فيها ولا كثرة .

٢ - اللطف اللام

هل يطبق الله عدله بكل صرامة ؟ إن جواب المعتزلة على هذا السؤال واضح إذ يقولون أن الله لا يمكنه أن يهب الكافر لطفاً ليؤمن ويستحق النعيم^(١) وذلك لأنهم يقولون أن الاستحقاق متعلق بأرادة الإنسان الحرة والإنسان يصل إلى معرفة الشريعة عندما ينضج عقله فالعدل كل العدل أن يجاسب حسب أعماله . ولكن ألا يمكن لله أن يخفف وطأة عدله بلطف من عنده ؟

تقول المعتزلة أن مثل هذا اللطف الإلهى يبدو خرقاً للقوانين الخلقية

وهي أحسن قوانين ممكنة : إذا استحق الكافر أو الفاسق عقابا فما معنى الكلام باللفظ الذي يمنحه الله للفاسق أو للكافر حتى يرد ويتجنب العقاب العادل ؟ إن مثل هذا اللفظ يكون خرقا لعدل الله . هذه هي وجهة نظر أبي الهذيل حيث يقول : إذا فعل الله ما دون ما هو قادر عليه فهذا فساد وعجز ^(١) وهي أيضا وجهة نظر النظام إذ يقول : ان ما يقدر الله عليه من اللفظ لا غاية له ولا كل وان ما فعل من اللفظ لا شيء أصلاح منه ولا يقال يقدر على أصلاح مما فعل أن يفعل ولا يقال يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص . ولا يقال يقدر على ما هو أصلاح لأن الله لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا ^(٢) فمنح لطف للكافر يكون امتيازاً وانعاماً وخرقا للقوانين . وإذا كان الله يعلم أن هذا اللفظ هو أصلاح للإنسان لكان قد فعله . ويستخلص المعتزلة من ذلك قولها ان الله لا يمكنه أن يزيد في نعمه بأن يأتي بلطف لأن الزيادة في الصلاح حركة نحو الكمال والله لم يزل ثابتاً

٣ - معنى اللفظ الله

يشاطر الجبائي قول أبي الهذيل والنظام هذا في اللفظ وهو أيضا قول جميع المعتزلة . فقط يحاول الجبائي أن يفسر معنى اللفظ ، تفسيراً يتفق وكال الله . فيقول : « ان الله لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللفظ لأنه قادر على جوارح حكيم لا يعجزه الاعطاء ولا ينقص من خزائنه . وليس هو الأصلح هو الآلة

بل هو الأجود في العاقبة والأصوب في العاجل وإن كان ذلك مؤلماً مكرهاً
وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية — والتكاليف كلها الطاف وبعثه
الأنبياء وشرع الشرائع وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب كلها
الطاف (١) فالله لطيف نحو عباده أجمعين لما يبعث إليهم الأنبياء وينبئهم على
الطريق الصواب وهذا اللطف ليس بامتياز يمنحه الله للإنسان دون الآخر
بل إنه لطف شامل للجميع وهذا ما يتفق وعدله تعالى

بينما نجد المعتزلة مجمعة على أن لا لطف عند الله لو فعله بمن لا يؤمن لآمن
أعني أن الله لا يمنح لطفه استثنائياً للأفراد — نرى بشر بن المعتز وجعفر
بن حرب يقولان أن الله يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن
لآمن (٢). وبمعنى آخر أن الله يقدر أن يمنح لطيفة لبعض عباده . وهما يتكلمان
عن ذلك كمجرد امكان ولكن يعقبان على قولهما بهذا القول : ان فعل الله
هذه اللطيفة بمن علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان ما
يستحقه إذا لم يفعلها به (٢) كأن من آمن بدون هذا اللطف كان ثوابه أكبر
من ثواب الذي آمن بواسطته . ثم يضيف بشر وجعفر قائلين أن الله غير
ملزم بمنح هذا اللطف .

فوقف المعتزلة من مسألة العدل واللطف واضح وهو يرتكز على تعريفهم
لله بأنه ذات كاملة . فهو لا يعمل إلا الأصلح لعباده ويطبق عدله على
من يستحقه .

الفصل السادس

كلام الله

نعرض هنا الحجج التي تعزز بها المعتزلة موقفها من مسألة خلق القرآن .
والشهر ستاني يعرض هذه الحجج عرضا وافيا .

١ - هل كلام الله قديم ؟ جميع المعتزلة في القول بخلق القرآن .
تجيب المعتزلة بالنفي القاطع على هذا السؤال محتجة لذلك بقولها : لو كان
كلامه تعالى أزليا وجب اثبات أمر ونهى ونحوه واستخبار في الأزل وهذا
محال للأسباب الآتية :

أولا : من حكم الأمر أن يصادف مأمورا ولم يكن في الأزل مخاطب
متعرض لأن يبحث على أمر ويزجر عن آخر - هذا من جهة - ومن جهة
أخرى يستحيل كون المعدوم مأمورا فمن المحال أن يكون أمر الله أزليا .
ثم لكل أمر أمر ومأمور فإن لم يكن هناك مأمور لينفذ الأمر يكون
من المحال أن يوجد أمر وعندما يظهر من في إمكانه تنفيذ الأمر حينئذ
تظهر إرادة الأمر .

ثانيا : إن الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه في الشاهد والنسب
لشخص لا وجود له من أجل ما ينسب إلى الحكيم .

ثالثا : إذا قلنا أن كلام الله قديم أصبح من صفاته تعالى والمعتزلة ترد
جميع الصفات إلى الذات يلزم من ذلك أن يكون الكلام متشابه لا تغير فيه

ولا تبدل . ولكن في هذه الحالة كيف نفسر أن الخطاب مع موسى غير الخطاب مع النبي وأن مناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة ويستحيل أن يكون معنى واحد (وهو الكلام هنا) هو في نفسه كلام مع شخص على معان ومناهج وكلام مع شخص آخر على معان ومناهج آخر ثم يكون الكلامان شيئا واحدا ومعنى واحدا .

رابعا : أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلف لاختلاف حال الأمتين وكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتين فيخبر عنها بخبر واحد وكيف يكون الخبر أمرا ونهيا وكيف يكون أمر ونهى خبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا لأنه إذا كان الكلام واحد رفعت أقسامه ولا يعقل كلام إلا وان يكون إما أمرا ونهيا وإما خبرا واستخبارا

ثم أن المعقول من أقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق متباينة فإن القصة التي جرت ليوسف وأخوته غير القصة التي جرت لأدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى . فالخبر عما جرى في حق شخص كيف يكون عين الخبر الذي جرى في حق شخص آخر والأوامر والنواهي التي توجهت على قوم في دور نبي مخصوص غير الأوامر التي توجهت على قوم آخر في دور آخر فكيف يمكن القول باتحاد الأخبار كلها على اختلافها في خبر واحد ؟ والقول باتحاد الأوامر على تفاوتها في أمر واحد . ثم كيف يمكن الجمع بين معنى الخبر وحقيقته أنه خبر عما كان أو سيكون من غير اقتضاء وطلب وبين معنى الأمر وحقيقته أنه اقتضاء وطلب الأمر لم يكن حتى يكون فليس في الخبر حكم واقتضاء وليس في الأمر خبر وانباء وبين النوعين فرق ظاهر فكيف يمكن القول باتحادهما . نعم هما يتحدان في حقيقة الكلامية ولكنها

يختلفان بالنوعية كالحوانية والانسانية والعرضية واللونية فمن رد الكلام بأنواعه وأقسامه إلى الخبر فقد أبطل الاقتضاء وعطل الحكم والطلب (١)

فأما : أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة على التحقيق ولها مفتاح ومختتم وأنه معجزة الرسول دالة على صدقه ولا تكون المعجزات إلا فعلا خارقا للعادة . وكان السلف يقولون يا رب القرآن العظيم يا رب طه يا رب يس وإنما سمي القرآن قرآنا للجمع من قولهم قرأت الناقة لبناها في ضرعها والجمع إنما يتحقق في المفترق ، والكلام الأزلي لا يوصف بمثل هذه الأوصاف .

وبما أجمعت عليه الأمة أن كلام الله بين أظهرنا نقرأه بالسنتنا ونسمه بأيدينا ونبصره بأعيننا ونسمعه بأذاننا وعليه دلت النصوص «وأن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله لا يمسه إلا المطهرون» . وتستنتج المعتزلة من كل ذلك قولها : والصفة الأزلية كيف توصف بما وصفنا ؟ (٢)

يتضح من كل هذا الكلام الذي يذكره الشهرستاني عن المعتزلة أن موقفهم من صفات الله لا يتغير أبداً : انهم يقولون أن هذه الصفات هي مجرد اعتبارات ذهنية مناسبة لنا فقط وليس لها وجود حقيقي في الله وما نطلق عليه اسم صفات هو في الحقيقة الذات اللامتناهية الكاملة المطلقة . ولا تدخل المعتزلة كلام الله في صفات الذات كما تفهم هي هذه الصفات . وذلك للأسباب

(١) الشهرستاني نهاية الأقدام ص ٣٠١ و ٣٠٢ وأيضا ص ٢٧٩

(٢) المصدر نفسه ص ٣٠٩

التي عرضناها وكلها أسباب مرتكزة على المنطق - لذلك قالت المعتزلة
بخلق القرآن ولكن من هذا القول تتفرع مسائل وأهمها :

٢ - كيف يتكلم الله

لما استحالب المعتزلة القول بقديم الكلام قالت أنه يحدث عند حدوث
المخاطب في الوقت الذي يصل الخطاب إليه - وذلك خلاف ما يزعمه الحنابلة
القائلة ان الكلام قديم .

ولكن أى كلام يخلق الله ؟ قال مشايخ المعتزلة أن الله لم يخلق الكلام
أعنى أنه لم يخلق كل كلمة بذاتها وبلغة معينة مثل ما زعم السلف والحنابلة
بل أنه يخلق ما يوجب الكلام أعنى الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة كلام من
أى لغة . لذلك قالت المعتزلة أن الكلام فعل الجسم بطباعه : فاذا تكلم النبي
العربي باللغة العربية فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعي له ولكن الفكرة التي
يعبر عنها بهذه اللغة موحى له بها من الله . فيكون كلام النبي - أعنى صورة
القرآن ولغته العربية - فعل للنبي بطباعه ؛ أما الموحى به - أعنى جوهر الكلام
فمن الله . لذلك يقول معمر أن الله ليس بتكلم في الحقيقة ولا مكلم^(١) .
ويقول الجبائي : لا يوصف الرب بأنه متكلم لأن معنى متكلم أنه فعل
الكلام^(٢) .

فيميز المعتزلة بين مادة أو جوهر الكلام وصورته : المادة من الله أعنى الهام
إلهي ولكن الصورة - أعنى اللغة - فهي فعل من يتكلم .

(١) الأشعري - مقالات من ٢١٦

(٢) المصدر نفسه من ٥٥٠

٣ - مظهر الكلام

يقول أبو الهذيل أن بعض كلام الله لا في محل وهو قوله « كن » وبعضه في محل كالأمر والنهي والتحبر والاستخبار ^(١) . وقال الاسكافي : يجوز أن يقال أن الله يكلم العباد ولا يجوز أن يقال أنه يتكلم فهو مكلم وليس متكلماً لأن لفظ متكلم يؤهم أن الكلام قام به ولفظ مكلم لا يؤهم ذلك ^(٢) . ولما كان كلام الله حادثاً فلا يمكن أن يكون الله محلاً له وإلا قلنا بوجود الحادث فيه وهذا محال . ولكن إذا قلنا أن الله يوجه كلامه فقط إلى مخلوقه يصبح المخلوق محلاً لهذا الكلام الحادث . ويمثل الاسكافي لذلك بقوله أن لفظ متحرك يقتضى قيام الحركة به (بهذا المتحرك) كذلك إذا قلنا أن الله متكلم دل ذلك على قيام الكلام به ^(٣) .

فلما قالت المعتزلة أن كلام الله حادث وجب البحث عن محل لهذا الكلام خارج الله إذ أن الله - وهو الكمال المطلق والقديم - لا حادث فيه ولا يمكنه أن يكون محلاً للحادث . وقال أبو الهذيل إن الكلام مخلوق وهو عرض وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد إذا تلاه تال فـ - يوجد مع تلاوته وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ^(٤) . لكن النظام يميز بين كلام الإنسان وهو عنده عرض لأنه حركة - ولا عرض عند النظام إلا الحركة - وكلام الخالق وهو عنده جسم وذلك الجسم

(١) الشهرستاني . الملل والنحل ج ١ ص ٥٨ (٢) البغدادي . الفرق بين الفرق

ص ١٥٥ (٣) الأشعري . المقالات ص ١٩٢ (٤) الأشعري . مقالات ص ١٩٢ -

صوت مقطوع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه . وانما يفعل الإنسان القراءة . والقراءة حركة وهى غير القرآن . وهذا الجسم - أعنى كلام الله محال أن يكون فى أماكن كثيرة أو فى مكانين فى وقت واحد بل هو فى المكان الذى خلقه الله فيه وهذا المكان هو النبى (١) . وهذا هو أيضا قول جعفر بن حرب وأكثر معتزلة بغداد فهم يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق ومحال أن يوجد فى مكانين فى آن واحد وهو يوجد فى المكان الذى خلقه الله فيه (٢) وكذلك يزعم معمر أن القرآن مفعول وهو عرض ومحال أن يكون الله فعله فى الحقيقة لأنه يحيل أن تكون الأعراض فعلا لله . والقرآن فعل للمكان الذى يسمع فيه ان سميع من شجرة فهو فعل لها ونحننا يسمع فهو فعل للحل الذى حل فيه (٣) . والاسكافى يقول أن القرآن مخلوق وأنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد (٤)

يتضح من جميع هذه الأقوال أن القرآن وحى إلهى وأنه حادث ويلزمه مكان ليقوم به . وحسب بعض المعتزلة هذا المكان هو النبى الذى حل فيه القرآن وحسب البعض الآخر كل من يحمل القرآن هو محل له . وهذا ما يذكرنا بالاعتقاد المسيحى القائل أن قلوب المؤمنين هى بمثابة هياكل مقدسة لجسم المسيح .

بعضه ألابيضامات عن هذا المظهر

رأينا أن المعتزلة تزعم أن الخلق هو مكان القرآن . فقط يميز أبو الهذيل

(١) المصدر نفسه ص ١٩١ - أنظر الباب الثانى الفصل الخامس بالجسم والفصل الخامس

بالحركة (٢) المصدر نفسه ص ١٩٢

ثلاثة أما كن . فيقول أن القرآن في مكان وهو محفوظ فيه وفي مكان وهو مكتوب فيه وفي مكان هو فيه متلو ومسموع ^(١) . هذا أيضا هو قول الجعفرين والجبائي . وبناء على هذا التمييز لا يكون القرآن إلا في محل واحد وهو النبي ونحن نرده بطرق مختلفة .

فموقف المعتزلة من مسألة القرآن واضح جلي : ان كلام الله حادث ولذلك يلزمه محل خلاف الله وهذا المحل هو النبي الذي حل فيه ويصبح كل من يردد هذا الكلام محلا له فتتعدد الأماكن .

٤ - اعجاز القرآن

يقول النظام أن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة وإنما وجه الدلالة على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب . فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف ^(٢) ويشاطر المردار قول النظام هذا في أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة ^(٣) .

فكان صدق دعوة النبي هي في ما أوحى إليه من أخبار وحقائق كانت مستورة على الناس . ومعجزة القرآن هي في ما يذكره للناس من حوادث ماضية ومستقبلية يجهلونهم ولا يعلمونها إلا بواسطة وحي إلهي . فأعجاز القرآن يكون في مادته لا في صورته أو أسلوبه إذ أن الناس قادرون على مثله وعلى

(٢) البغدادي . الفرق ص ١٢٨

(١) الأشعري . مقالات ص ٩٨

(٣) المهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٥

أحسن منه . حسب زعم المعتزلة .

انا لا ندهش عندما نرى المعتزلة تصل إلى هذه النتيجة التي تبدو منطقية لمبدأهم القائل بخلق القرآن أعني بحدوثه وبأن المكان الذي حل فيه القرآن هو انسان حادث عبر عنه بطبعه وفقاً للغة . فاستنتجوا من هذا المبدأ أن الكلام المعبر عنه بلغة بشر لا يمكنه أن يكون آية في الكمال في صورته . أما مادته فهي كاملة لأنها من وحي الله . والنبي عبر بطبعه أى بواسطة لغته عن وحي إلهي . وإذا نزل هذا الوحي على انسان آخر طبيعته أكمل من طبيعة النبي لعبر عنه تعبيراً احسن . وهذا ما يفسر قول المعتزلة بأن العباد قادرون على مثل هذا القرآن وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف

٥ - مصدر القول بخلق القرآن

نذكر هنا أن الجعد بن درهم - مربي آخر الخلفاء الأمويين - كان أول من قال بخلق القرآن وذلك لأنه كان ينفي قدم الكلمة وتميزها عن الله . وما كان يمكنه أن يأخذ على النصارى هذا الاعتقاد الأساسي عندهم ويقول هو في نفس الوقت بمذهب مشابه لمذهبهم - الذي يزدده - مع اختلاف في الاسم فقط . لأن القول بقدم القرآن يشبه القول بقدم الكلمة وفي كلتا الحالتين المقصود هو كلام الله .

فالقول بخلق القرآن جاء رداً على ركن من أركان المسيحية وهو الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية . فاراد الجعد انكار ألوهية الكلمة - أعني المسيح - وذلك دون أن يستبدل المسيح بالقرآن . واحتجت المعتزلة لقول الجعد هذا بالحجج والبراهين المنطقية مثل ما عرضنا في بداية هذا الفصل . هل يمكن أن نستخلص من شرح المعتزلة المتعلق بهذه المسألة أن هناك

إرادة الهية حادثة اذ أنهم يزعمون أن الله لا يأمر ولا ينهى إلا إذا كانت هناك كائنات يوجه إليها أوامره وينهىها بالحوادث ؟ كلا . لأنه إذا رجعنا إلى تعريف المعتزلة لعلم الله . والعلم هو الذات في مذهبهم - يمكننا أن نقول أنه لم يزل تعالى يعلم الوحي الذي يوحى به لرسله وأنبيائه . وبهذا المعنى يكون الوحي قديما مثل ما العلم قديم لأن العلم هو الذات . فقط الأسلوب الذي يساغ فيه هذا الوحي عندما ينزل على نبي هو أسلوب حادث وليس قديما . فكان جل هم المعتزلة رد قول النصارى بالأقنوم الثانى وعدم استبداله بشىء آخر مماثل له .

وهذا هو الموقف الذى سيقفه من هذه المسألة الأشعرى تليذ الجبائى . فهو يميز بين الكلام بالمعنى المادى أعنى الكلام الذى نبوح نحن به . والكلام بمعنى الفكرة . فالكلام قديم بالمعنى الثانى إذ أنه علم الله وهكذا يكون للكلام مكانان الواحد للكلام القديم أعنى علم الله وهذا المكان هو الله ذاته والثانى وهو مكان الكلام المعبر عنه بلغة الانسان وهذا المكان هو الانسان ذاته الذى أوحى إليه بهذا الكلام ونطق به كما وأن كل من يكرر هذا الكلام يصبح مكانا له . ومن هنا نلاحظ كم كان أثر المعتزلة قويا على الأشاعرة .

الفصل السابع

رؤية الله

تجرد المعتزلة فكرة الله تعالى من كل عنصر مادي أو من كل ما يؤدي إلى وصفه تعالى بأي صفة من صفات المادة مهما كانت ضعيفة، لأن المعتزلة كانوا يفخرون بأنهم المدافعون عن التوحيد الحقيقي المطلق . ولما كانت هذه هي فكرتهم في الله فيكون من الطبيعي أن يردوا مسألة رؤية الله إذا كانت هذه الرؤية حسية، ولكن إذا نظر إليها كأنها رؤية من نوع آخر تختلف تماما عن الرؤية الحسية، فالمعتزلة لا تمانع في فحص المسألة من هذه الناحية

١ - الله لا يرى بالابصار

أجمعت المعتزلة على أن الله لا يمكن أن يرى بالابصار في دار القرار (١) لأنهم يقولون إن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال أعني ما هو مادي والله ذات غير مادية . فمن المستحيل إذاً أن يقع عليه البصر . فقط يقول أبو الهذيل وأكثر المعتزلة : إننا نرى الله بقلوبنا (٢) وهذا لا يعني أننا نعلمه علماً حقيقياً كاملاً شاملاً ، لأن المتناهي لا يمكنه أن يدرك اللامتناهي — ونحن نعلم أن فكرة الله عند المعتزلة هي عبارة عن نفى كل صفة من صفات المخلوقات عنه تعالى — هذا ما أدى

(١) ابن حزم . الفصل ج ٣ ص ٢ - الشهرستاني . الملل والنحل طي هامش ابن حزم ج ١ ص ٨٢ و ٨٣ - نهاية الاقدام ص ٣٥٦ - الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٥٧ . الياقبي ص ٢١٩ الملل المفضلة ص ٢١٩ (٢) الأشعري . مقالات ص ١٥٧

هشام الفوطى وعباد بن سليمان المعتزليين إلى إنكار رؤية الله حتى ولو بالقلوب ، بمعنى أن هذه الرؤية هي إدراكنا لله أو علمنا به . فمثل هذا الإدراك أو قل هذا العلم غير ممكن لنا لما يوجد من فارق بين طبيعة المخلوق وطبيعة الخالق إذا كان العلم حسب قول أبي الهذيل هو مجرد شعور داخلي بوجوده تعالى ، فهذا ما يتفق عليه جميع المعتزلة . أما إذا كان العلم علماً حقيقياً لماهيته تعالى ومشاهدة مباشرة لهذه الماهية فهذا ما ينكره جميع المعتزلة حتى أبو الهذيل . وهذا ما يتفق وتعريفهم لله حين يقولون إنه لا توجد أى مشابهة بين ذاته اللامتناهية وماهية المخلوقات أجمع المتناهية .

٢ - استحالة رؤية الجواهر :

تلجأ المعتزلة إلى ما بين الأعراض والجواهر من فرق لتعزز قولها بنفى رؤية الله بالأبصار — يقولون إن الجوهر المجرد لا يمكن رؤيته بالأبصار لأن الألوان والأشكال فقط يمكنها أن تؤثر على عضو البصر وتسبب فيه الرؤية . والألوان والأشكال أعراض ، فإذا بصرنا لا يدرك إلا الأعراض ولا يمكنه أن يدرك الجواهر المعرأة عن كل عرض — وفي الله لا يوجد أى عرض . وهو تعالى ذات بسيطة ومجردة ، فكيف إذاً يمكن القول بأنه يمكننا أن ندركه بالأبصار ؟ وعلى ذلك يكون الكلام فى إمكان رؤية الله كلاماً يترتب عليه الاعتراف بوجود أعراض فى الله ، وهذا محال ويناقض تعريف المعتزلة لله تعالى (١) .

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ٣٦٠

٣ - تكفيرهم لمن يقول برؤية الله :

لما كان هذا هو قول المعتزلة في استحالة رؤية الله ، ولما كانت هذه هي حججهم في ذلك فمن الطبيعي إذاً أن يدافعوا بشدة عن هذا الاعتقاد وهو في مذهبهم ركن من أركان التوحيد كما يفهمونه ، لذلك كانوا يكفرون كل من خالفهم في هذا القول ، لأن القول برؤية تعالى هدم للتنزيه وتشويه لفكرة الله وتشبيهه لله بخلقه . وهذا كفر . لذلك لم يترددوا في تكفير من قال بهذا القول ، وكلام أبي عيسى المردار المعتزلي صريح واضح في هذا الصدد ويعبر أيضاً عن رأى المعتزلة أجمع حيث يقول : إن من قال إن الله يرى بالأبصار على أى وجه قال ، فم شبهه لله بخلقه ، والمشبه كافر بالله ، والشاك في قول المشبه كافر بالله أيضاً ، لأنه شاك في الله لا يدري أم شبهه هو لخلقه أم ليس بمشبه لهم ، وكذلك الشاك في الشاك أبداً ^(١) . - والرؤية حسب قول المعتزلة هي المقابلة أو اتصال شعاع بصر الراى بالمرئى ^(٢) وذلك لا يجوز إلا إذا هو مادي أو متصل بالمادة . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

٤ - ما يترتب على القول بالرؤية :

تقدم المعتزلة البرهان الآتى لتردد قول مثبتى الرؤية . فتقول إن البصر خاصية حس من حواسنا الخمس ، وإذا سلمنا بأن الله يمكن رؤيته فيستنتج ضمناً من هذا القول كونه تعالى مسموعاً ومشموماً مطعوماً ملموساً . وذلك

(١) الحياط . الانتصار ص ٦٨ — المهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٧٥ — البغدادى :

الفرق بين الفرق ص ١٥٢ — الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٤٧

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٥٢

شرك عظيم^(١) وكائن هذه صفاته لم يعد يختلف عن الأشياء المادية المحسوسة وشتان ما بين هذا القول وفكرة الله عند المعتزلة من الفرق الشاسع . فإذا نظرت المشبهة والرافضة إلى إلهها نظرة مادية يترتب عليها رؤيته بالآبصار فإن المعتزلة كانت مجتهدة في رد هذا الرأي الخاطئ وفي إظهار كل ما يترتب عليه من نتائج منافية لكلامه تعالى .

٥ - هل يرى الله خلقه ؟

بعد ما نفت المعتزلة رؤية الله وقدمت البرهان على ذلك جابهت مسألة أخرى تتعلق بالأولى . وهي عكس السؤال الأول ، أعني : هل يرى الله خلقه ؟ وما معنى رؤيته لخلقته ؟ . الجواب على هذا السؤال يستخلص من فكرة الله عند المعتزلة . فهو تعالى منزّه عن كل مادة . ويؤولون وصفه بالسميع البصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التي يسمعها غيره والمرئيات التي يراها غيره . لذلك يقول الكعبي بوضوح إن الله لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره ، والنظام يقول : إن الله لا يرى شيئاً على الحقيقة^(٢) ، فقط هو تعالى « بكل شيء عليم » . نجد إذاً أن كل آراء المعتزلة متماسكة تماسكاً وثيقاً ، وتبدو كبنيان وطيد الأساس شيد على العقل إنهم يقولون بالتنزيه وبكمال الله . نفروا عنه تعالى كل ما يتعلق بالمادة ، وعلى ضوء هذه المبادئ شرحوا وأولوا كل ما يمكن أن يؤدي إلى الاعتقاد بالتشبيه شرحاً وتأويلاً داخلين في نطاق التنزيه والتوحيد كما فهموه .

(١) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٦١ .

(٢) للبغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٦ .

٦ . معنى قول أحمد بن حابط برؤية الله :

بينما ينفي جميع المعتزلة رؤية الله بالابصار نجد أحمد بن حابط وفضل الحديبي وهما من أصحاب النظام المعتزلي يذكران الحديث التالي : « انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته على رؤية العقل الأول الذى هو أول مبدع ، وهو العقل الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات . ، هل يعنى هذا الحديث أننا سنرى فعلا الله ؟ . كلا والحديث يستمر قائلا : إن هذا العقل الفعال هو أول ما خلق الله فقال له تعالى أقبل فأقبل ، ثم قال له تعالى أدبر فأدبر . فقال : وعزتي وجلالى ما خلقت خلقا أحسن منك ، بك أعز ، وبك أعطى ، وبك أمتع . فهو الذى يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه ، فيرونها كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى البتة ^(١) . فيكون هناك نوع من الرؤية ولو أنها ليست رؤية الله تعالى نفسه ، بل رؤية هذا العقل الأول الذى خلقه . إن الصور التى هى تميز الكائنات المخلوقة أجمع فاضت منه ، وإن حجابا يحجب هذا العقل الأول عن هذه الصور الفائضة منه . فلها يرتفع هذا الحجاب تصبح حينئذ رؤيته ممكنة ، وهو الكائن الوحيد الذى له علاقة مباشرة بالمخلوقات وهى تفيض منه .

٧ . مصدر هذا القول

يقول أفلوطين ^(٢) : إن فى قمة الوجود الواحد أو الأول وهو جوهر

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٧٠

(٢) أفلوطين (٢٥٥ — ٢٧٠ م) جاء من ايثوبوليس (أسبوط) الى الاسكندرية حوالى ٢٢٣ ولزم فيلسوفها الوثني أمونيوس ساكاس إحدى عشرة سنة ، ثم أراد أن ==

بسيط كامل . والكامل جواد فياض . وفيضه يحدث شيئا غيره ، فهو مبدأ الوجود ؛ والشئ المحدث عنه عقل شبيه به يفيض بدوره فيحدث صورة منه هي « نفس » ، وتفيض النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام . فان المادة آخر مراتب الوجود وأصل الشرف فيه . واتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشروورها ، فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه والعودة إلى الأول الواحد .

ولكن يظهر أن ابن حابط لم يتأثر فقط بفلسفة أفلوطين ، بل بالمسيحية أيضا ، إذ يقول إن المسيح تذرع جسداً ، وكان قبل التذرع عقلاً^(١) ، وإنه هو الذي خلق العالم ، وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم^(٢) والذي تقول عنه الآية « وجاء ربك والملك صفا صفا ، وهو الذي يجيء في سحب^(٣) »

هذا أقصى ما وصل اليه بعض المعتزلة المتطرفين أمثال أحمد بن حابط وفضل الحدي في القول بالرؤية ، ولكن المعتزلة نفتهما عنها فيما بعد^(٤) . وحتى هؤلاء المتطرفون لم يقولوا بجواز رؤية الله متفقين في ذلك مع سائر المعتزلة . فقط هم يقولون برؤية العقل الأول الذي هو أصل وجود العالم

== يقف على الأفكار الفارسية والهندية فرحل إلى سوريا والمراق ، ثم قصد إلى روما سنة ٢٤٥ وأقام بها حتى مماته (انظر كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم) .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٦٠ (٢) الحياط : الانتصار ص ١٤٨

(٣) سورة الفجر ٨٩ الآية ٢٧ (٤) الحياط : الانتصار ص ١٤٨

والذى هو أول ما خلق الله أو أول ما فاض منه تعالى ، بينما المعتزلة لا تقول بكائن أوسط بين الله والعالم ، زاعمين أن الله وهب العالم الوجود مباشرة . فقط ماهية الله تختلف تماما عن ماهية العالم ، لذلك لا يمكن لأى كائن مخلوق أن يدركها وكان من جراء هذا الأصل الأساسى فى مذهبهم أن نفوا نفيا باتا رؤية الله وأن كفروا كل من قال بهذه الرؤية على أى وجه قال بها .

الفصل الثامن

برهان المعتزلة على وجود الله

تسترشد المعتزلة بالعقل في البرهان على وجود الله . تقول إن كل كائن عاقل يمكنه أن يدرك هذه الحقيقة — أعني وجود الله — بواسطة عقله . ولذلك يكفي أن يفكر في المعلولات الحادثة وفي أسبابها المختلفة حتى يصل إلى القول بوجود سبب أول لها . وعلى المفكر أيضا أن ينظر إلى النظام السائد في العالم ليرى فيه برهانا جليا واضحا على وجود منظم له . فيكون للمعتزلة برهانان أساسيان على وجود الله : برهان بالعلة الفاعلية ، وبرهان بالعلة الغائية .

١ - البرهان بالعلة الفاعلية

المعلولات كثيرة وعديدة . والحركة أوضح وأعم هذه المعلولات ، وبها تبدأ المعتزلة وتبرهن على حدوث العالم وعلى وجود محرك أول له . فيقول أبو الهذيل العلاف : إني لا أقول بحركات لا تتناهى أولا ^(١) ، أعني لا تتناهى من طرفها الأول ، وبمعنى آخر هو ينكر الحركة التي لا بداية لها . فإذا لكل حركة محرك تتحرك بواسطته . وهذا ما تظهره لنا التجربة . ولما كان الأمر كذلك فلا يمكن التسلسل في مجموعة العلل . لذا وجب حتما أن نقر بوجود محرك أول لا يحركه آخر ، وهو السبب الأول لكل حركة ،

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٨٥

وهذا المحرك الأول هو الله (١)

ويزيد أبو الهذيل قائلا : بما أن الحركات لا تنتهى أولا فهي أيضا لا تنتهى آخرأ (٢). أعنى أن كل حركة لها أول فلها آخر حتما . وعلى هذا القول المنطقي يبنى أبو الهذيل نظريته في سكون أهل الخلدن . وهذا السكون هو بمثابة « حالة » نعيم أو عذاب ينتهى إليها كل مؤمن وكافر لما تنتهى حركاته .

والنظام يوضح فكرة أستاذه أبي الهذيل هذه عندما يتكلم فى النهايات ويرهن على أن كل حركة متناهية، وأن ما هو كذلك فإنه محدث . فيقول النظام : ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناها أو غير متناه ، فإن كان متناها فله أول، فإذا هو محدث، وإن كان غير متناه فليس له أول ، وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه ، وفى الفراغ بما مضى دليل على نهايته (٣) . فلها كانت جميع الحركات مقيسة بالنسبة إلى المكان والزمان . فهي إذا متناهية ، وعلى ذلك تكون محدثة ، وكل محدث يحدث عن علة ولا يمكن التسلسل فى العلال ، فلزم القول بعلة أولى غير محدثة ، وهى الله . ليس البرهان بالحركة هو كل ما تستند عليه المعبرة لإثبات وجوده

(١) هذا البرهان بواسطة الحركة فكر فيه ارسطو قديما وقال بمحرك أو علة الحركة فى العالم ، ثم تراجع فى قوله لما أدرك أن المحرك يجب أن يماس ما يحركه ، وجدد أفلاطون هذا القول لما قال ان « الواحد » الاول يفيض وفيضه « عقل » ثم يفيض هذا العقل فيحدث النفس العالمية وهى علة حركات العالم ونظامه . لكن أبا الهذيل ترك جانبا فكرة الفيض محافظة على التوحيد والتزيه ، ومن جهة أخرى لم توقفه فكرة المماس بين المحرك والمتحرك ، لأن العلة الاولى أو المحرك الاول للعالم لا يمنع هذا العالم المحدث ماهيته ، بل منحه الوجود فقط وكل ما يتعلق بالوجود من حركة وأعراض أخرى .

(٢) الهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٨ (٣) الحياط : كتاب الانتصار ص ٣٤

تعالى — وإن كان هذا البرهان هو أسهلها وأقواها — هناك براهين أخرى ترتكز على نظريات فلسفية يقدمها بعض المعتزلة ، فمثلا يستنتج الإسكافي وجود الله من وجود الأشياء ويقول : إن الأشياء تبدأ من بدايتها لأنه إن لم يكن لها بداية . فلا يمكن أن يوجد شيء فوجود الأشياء يدل على أن لها بداية وبداية حركة ، إذ أنها المرور من حالة العدم إلى حالة الوجود . وهذه الحركة يلزمها محرك والتسلسل يمتنع هنا ، فإذا يوجد محرك أول حرك الأشياء من العدم إلى الوجود (١) .

وبرهان هشام الفوطي يرتكز على الفرق الموجود بين الجوهر والعرض فيقول : إن الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا ولا تصلح الأعراض دلالات ، بل الأجسام تدل على كونه خالقا (٢) . ولا عجب في ذلك — رغم أن الشهرستاني يتعجب من هذا القول ؛ ففي نظر هشام — وفي نظر أغلب المعتزلة أيضا — الأعراض تصدر طبعا عن الجواهر ، والأعراض ملازمة للجواهر في حالة العدم . ولما كانت الجواهر تتحقق عندما يمنحها الله الوجود فتكون هذه الجواهر فقط هي البرهان على الأشياء التي منحها الوجود . والأعراض لا تصدر من الله بل من الجواهر عند وجودها — يريد هشام أدلة على الله يعرف وجودها باضطرار . والأعراض يعرف وجودها باستدلال ونظر ؛ لذلك رأى أن الأدلة القاطعة هي الأجسام ، أعني الجواهر من حيث إن الأعراض تابعة للأجسام والأجسام تابعة للوجود ، ومنح لها وجودها من علة خارجة عنها . لذلك قال : ليس في

(١) تقول المعتزلة إن العدم شيء وذات وحقيقة ينقصها الوجود ، وإن الله يمنح هذا العدم الوجود فقط فيصبح موجوداً . لذلك يقول الإسكافي إن وجود الأشياء برهان كاف على وجود الله الذي منحها الوجود . (٢) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٨

العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله ؛ وذلك أن هيئات الأجسام كلها لا تدل على خالقها ^(١) . إن قول هشام هذا نتيجة منطقية لقول المعتزلة بالعدم وبالوجود ^(٢) . وابن حزم يزيد هذا القول توكيدا عندما يذكر معمر ويقول إنه كان يزعم أن الله لم يخلق لونا ولا مساحة ولا طعما ولا رائحة ولا جمالا ولا قبحا ولا شيئا أملس ولا خشنا ولا قوة ولا ضعفا ولا حياة ولا موتا ولا مرضا ولا صحة ولا بصرا ولا سمعا ولا فساد النبات ولا صحته لأن كل هذا إنما تفعله الأجسام طباعا . وينتهي معمر إلى أن الله لم يخلق سوى الجواهر ^(٣) .

فيكون برهان المعتزلة الأول هذا برهانا أساسه نظريات فلسفية تتعلق بماهية الكون وبتركيبه من جواهر وأعراض وبمروره من حالة العدم إلى حالة الوجود . فقط هذا المرور — وهو الحركة الأولى للكون — يتطلب هاملا خارجا عن العالم ويميزا عنه . أما الحركات الأخرى وكل ما يتعلق بالجواهر من أعراض فالمعتزلة تقول بأنه عمل طبيعي للجواهر ولا يمكن

(١) الحياط : كتاب الانقصار ص ٨ .

(٢) هذه الأقوال تبدو غامضة لأول وهلة ، ولكنها تجعل تماما لما نبهت على ضوء قول المعتزلة بالعدم . ومسألة العدم من المسائل الرئيسية في فلسفتهم ، وهم يفسرون بواسطه فكرة العدم وجود الله ويميزون ماهيته تعالى عن ماهية العالم كما أنهم يفسرون مسألة الخلق وما يتعلق بها من أقوال في الجوهر والعرض — والخلق في نظر المعتزلة هو مرور من حالة العدم إلى حالة الوجود . ولكن في حالة العدم الأعراض ملازمة للجواهر . فعليه الخلق يتعلق فقط بالوجود الذي يمنحه الله للجواهر حتى تكون — أعني حتى تتحقق ، فلا يكون الله الخالق المباشر للأعراض ، إذ أنها فعل الجواهر بالطباع . أنظر الباب الثاني الفصل الأول الخاص بالعدم

(٣) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٤٨

أن يكون برهانا حاسما على وجود الله . لذلك لجأوا إلى الأجسام في إثباتهم لوجوده تعالى (١)

٢ - البرهان بالعلّة الغائية

إذا كان البرهان الأول يقوم على نظرية للمعتزلة جديدة في الفكر الإسلامي ، ألا وهي فكرة المعدوم الذي يسبق الوجود ، فالبرهان الثاني يقوم على العالم المتحقق في الوجود . وأول ما يلفت نظر العاقل عندما يتأمل في الكون هو هذا النظام السائد فيه . والنظام لا يحصل اتفاقا . والأفعال المحكمة — على حد قول المعتزلة — دالة على علم مخترعها ، إذ الاتفاق والإحكام من آثار العلم لا محالة ، وإذا كان الفعل صادرا من فاعل متقن فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل (٢) . والعقل يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجواهرها وليس حينئذ أن لها مدبرا دبرها (٣) . وهكذا ترتفع المعتزلة من الأشياء المحسوسة التي تخفى في ثناياها أحكم نظام يتصوره العقل المجرد من كل مصلحة شخصية ، وتثبت وجود عقل غاية في الكمال رتب ونظم هذا الكون . فيكون هذا البرهان متمما للبرهان الأول ، لأن الله واهب الوجود ، والوجود محقق للجواهر ولكل ما يتعلق بها من أعراض . ولما كان الوجود

(١) حاولت المعتزلة أن تبين أن ماهية الله تختلف تماما عن ماهية العالم ، وأنه لا توجد أي مشابهة بين الماهيتين ، فلذلك لا يصلح العالم من حيث ماهيته وأعراضه أن يكون برهانا على إثبات ماهية الله ، بل فقط « وجود » العالم وكل ما يترتب على هذا الوجود يمكن أن يكون دليلا على وجود علّة أولى لوجود العالم .

(٢) المهرستاني : نهاية الإقدام ص ٦٧ .

(٣) الحياط : الانتصار ص ٥٩ .

كالا . وهذا الكمال يدركه العقل لما يفكر في المحسوسات أعني الأعراض ؛
والعقل يصل حتما بعد هذا التفكير إلى القول بمدبر متعال غاية في الكمال .
فالعقل كاف في مذهب المعتزلة للوصول إلى معرفة الله ؛ لذلك يقولون إن
كل من أهمل هذه المعرفة وقد اكتمل عقله فهو كافر ومحاسب على إهماله
هذا ؛ وبما أن العقل مشترك بين الجميع فعلى كل عاقل أن يدرك هذه الحقيقة
الأولى وذلك قبل أى تنزيل

وإثبات الله بالعقل يترتب عليه أيضا إثبات الشريعة عقلا ؛ وهذا ما تقوله
المعتزلة وتبنى عليه كل المسألة الأخلاقية ، وهذا الأصل من أهم الأصول التي
يتمسكون بها وهو أكبر ركن لفلسفتهم .

خاتمة الباب الأول

تؤكد المعتزلة أن الميدان الإلهي بعيد عن نطاق العقل البشرى . لذلك هم لم يتكلموا عن الله بالإيجاب لأنهم يقولون أنه لا يمكن ادراكه تعالى لا بواسطة الحس ولا بواسطة العقل . ولكنهم يقولون أن الإنسان يمكنه بواسطة عقله أن يصل إلى معرفة وجود هذا الكائن الضرورى الكامل الذى هو أصل وجود جميع الأشياء اما عن ماهيته فلا يمكننا أن ندرك شيئا لأنه لا يوجد أى تشابه بين الكائن الضرورى والعالم المخلوق وأن التشابه فى الوجود فقط لا فى الماهية .

ولما اعتبروا هذا الكائن كاملا ضروريا قالوا أن عليه وقدرته وإرادته هى ذاته القديمة وما نطلق عليه اسم صفات الله ما هى إلا مجرد اعتبارات ذهنية ملائمة لنا ولكن لا تقابلها حقائق فى الذات الإلهية . فهذه الاعتبارات الذهنية لا تختلف عن الذات نفسها أعنى أنها قديمة لا متناهية كاملة مثل الذات فقط هناك صعوبة اعترضت المعتزلة وهى العلاقة بين إرادة الله المعبر عنها بالخلق والأمر والنهى والكلام من جهة ومن جهة أخرى العالم الحادث أو بمعنى آخر كيف اللامتناهى يتقابل مع المتناهى ؟ أنها لمسألة عويصة واجهها هؤلاء المفكرون الذين يعتبرون الله كائنا منزها عن كل خصائص المخلوقات ومختلفا تمام الاختلاف عنها — حل بعضهم هذه المشكلة بالقول بإرادة حادثة تقابل الموضوع الحادث أعنى العالم المخلوق ورفض البعض الآخر القول بإرادة حادثة فيه تعالى متمسكين بالقول بأن الله كامل أو لا تغير فيه أبداً . وقالوا أن موضوع إرادته تعالى يتحقق فى الزمان بينما الإرادة ذاتها قديمة . ويظهر أن حتى من قال من المعتزلة بإرادة حادثة كان يشاطر

هذا رأى الثانى أيضا ولم يتكلم بالحدوث إلا فيما يتعلق بموضوع الإرادة فتكون الإرادة قديمة وموضوعها حادثا أعنى متحققا فى الزمان . ونحن نعتقد بالرغم من قلة المصادر التى وصلتنا بخصوص هذا الموضوع أن هذا هو موقف المعتزلة أجمع من هذه المسألة الشائكة ونستنتج ذلك من تعريفهم لذات الله وردهم جميع ما نسميه صفات إلى الذات . والإرادة داخلة ضمن هذه الصفات . ويؤكد لنا ذلك أيضا موقف المعتزلة ضد الرافضة القائلة بحدوث علم الله .

والذى أدى بالمعتزلة إلى فهم التوحيد هذا الفهم أعنى إلى نفي الصفات وردها كلها إلى ذات الله هو أنهم أرادوا أن يتجنبوا المذهب الحلولى وكل تشبيه من جهة وأن يثبتوا علاقة واحدة وهى علاقة « الوجود » بين الله والعالم — ولكن ليس من السهل اثبات مثل هذه العلاقة بين ماهيتين مختلفتين تماما أعنى ماهية الله وماهية العالم — وأى علاقة توجد بين اللامتناهى والمتناهى ؟ لذلك اعتبروا ماهية العالم المتناهى مغايرة تماما لماهية الله اللامتناهى ولا يمكن للمتناهى أن يدرك اللامتناهى وعلى ضوء هذه الفكرة بحثوا فى المخلوقات وقالوا بالعدم كما سنوضح ذلك فى الباب الثانى

هذا ما أمكنا استنتاجه من النصوص التى بين أيدينا الآن وكنا نود أن تكون هذه النصوص أكثر عددا وإيضاحا ولربما العثور على نصوص أخرى فى المستقبل يزيد هذه النقطة جلاء .

البَابُ الثَّانِي

العالم

الفصل الأول

العدم

لما نفت المعتزلة كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم لجأت الى فكرة العدم وقالت أن العالم كان في حال العدم وبمعنى آخر كان معدوماً قبل أن يوجد وأنه استمد وجوده فقط من الله . فالوجود إذن هو الشبه الوحيد بين الله والمخلوقات . ويصبح هكذا العدم مادة العالم ، والوجود صورة العالم والمادة لا تتحقق بدون صورة ، فالعدم لا يتحقق بدون وجود والوجود فقط من الله . ونبحث هنا فكرة هذا العدم عند المعتزلة .

١ - تعريف المعتزلة للعدم : المعلوم شيء

الشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعلوم شيء وذات وعين واثبت له خصائص المتعلقة في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضاً ولوناً وكونه سواداً وبياضاً . وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة مع فارق بسيط فيما يختص بقيام العرض بالجوهر في حالة العدم أو باطلاق اسم الشئية فقط على العدم^(١) . فاذا ما تركبنا جانباً هذه الفوارق في تحديد معنى العدم وجدنا أن المعتزلة تقول صراحة بأن فكرة العدم ليست مجردة من كل مفهوم بل يقابلها شيء وهو المعلوم الذي إذا منح الوجود تفجرت منه جميع الكائنات المحدثه .

(١) الشهرستاني - كتاب نهاية الاقدام ص ١٥١ ، وكتاب الملل والنحل على هامش ابن

حزم ١ ص ٨٥ - ابن حزم كتاب الفصل ج ٤ ص ١٥٣

٢ - الشرط الأساسي لهذا المعدوم :

لكن المعتزلة تضع لهذا العدم شرطاً أساسياً ليكون مبدأ لهذه الكائنات فيقولون ان المعدوم «الممكن» هو شيء بمعنى ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود^(١) وهذا هو قول أبي الهذيل العلاف والسكبي ومعتزلة بغداد . فيكون المعدوم حسب قولهم شيئاً قبل ان يتحقق في الوجود على شرط ان يكون في امكانه ان يقبل الوجود وإلا فلن يكن شيئاً ولن يتحقق أبداً . وهناك قول آخر أصرح من هذا وهو قول أبي يعقوب الشحام وأبي علي الجبائي وأبنة أبي هاشم وأبي الحسين الخياط ، إذ يزعمون أن المعدومات «الممكنة» قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق^(٢) .

٣ - ما يترتب على هذه الفكرة

هذا القول الصريح الواضح بان المعدوم «الممكن» هو شيء له أهمية عظمى في فلسفة المعتزلة ، انهم يميزون في الكائنات عنصرين اثنين مختلفين تمام الاختلاف وهما : الماهية ، والوجود . ولا يمكن رد أحدهما الى الآخر والماهية حقيقة ، وشيء ، وذات في حالة العدم غير متعلقة بتاتا بماهية الله الذي يمنحها الوجود فقط . ومن هنا ينجلي لنا ما يقوله ابن حزم بان جميع

(١) جلي - شرح المواقف ص ٢٩٦ . الجرجاني - شرح المواقف ص ١٠٣
الماهية عند المعتزلة غير الوجود وهي معروضة له وقد تخلو عنه بكونها متقررة متحققة في الخارج وإنما قيدت المعدوم «بالممكن» لأن الممتنع منفي لا تقرر له أصلاً .

(٢) فخر الدين الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والتكلمين ص ٣٧
جلي - شرح المواقف ص ٣١٢

المعتزلة يزعمون ان المعدوم حقيقة وانه قديم ولا متناه (١). وبما ان المعدوم يعرض للوجود ماهية الكائنات فهو ليس بحادث بل أنه يمر فقط من حال « حال العدم » الى حال « حال الوجود » وهذا المرور يكون بواسطة العامل الذي يمنح الوجود للمعدوم . والقول بان « الله خلق الاشياء من العدم » يفسر حرفياً وبالنص .

٤ - صفة المعدوم

اجمعت المعتزلة على ان المعدوم ذات ، وعين ، وحقيقة ، حسب قول الشحام ولكنهم لم يتفقوا جميعاً على تحديد صفات هذا المعدوم . واول معتزلى لفت النظر الى هذا الموضوع هو أبو الهذيل حين قال : ان الخلق هو أمر الله المعبر عنه بكلمة « كن » ، وهذا الأمر موجه للمعدوم فالذوات المعدومة الممكنة الوجود مرت من حالة العدم الى حالة الوجود ، وهذه الذوات فقط يطلق عليها اسم « ماهيات »

ففكرة المعدوم لم تكن واضحة تماماً عند أبي الهذيل ولكن من خلفه من المعتزلة اجتهد في ايضاحها وانقسموا حيثئذ الى قسمين . منهم من قال بان للمعدوم صفة واحدة وهى « الجوهرية » أعنى أنه ماهية مجردة من كل عرض ، ومنهم من قال بان لماهية المعدوم صفات بل وجميع الصفات التى يتصف بها الكائن المتحقق فى الوجود .

ونبحث هنا أقوال كل من هذين الفريقين :

(١) ابن هزم - الفصل ج ٤ ص ١٥٣

١ - المعدوم ذات فقط

يقول الكعبي وأتباعه من البغداديين أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض^(١) ويقول ابن عياش أن الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات لا تحصل إلا زمان الوجود^(٢) ويذكر لنا الأشعري أن بعض معتزلة بغداد يقولون أن المعلومات معلومات قبل كونها ، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها ، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها ، ومنعوا أن يقال « أعراض »^(٣) . فلا يعترف هذا الفريق من المعتزلة إلا بصفة واحدة للمعدوم وهي صفة الشئية . ولكن لما كانت هذه الصفة مشتركة بين جميع الذوات المعدومة ، كيف يمكن تمييز هذه الذوات عن الأخرى ، في حالة العدم ؟ فيكون إذن المعدوم بمثابة مادة أولى ليست لها أي صورة ولكنها تتخصص وتنوع عند الوجود . إن هذه الذوات المعدومة غير حاصلة في خيز قطعاً لأن التحيز حسب قول ابن عياش علة للحصول في الحيز . ثم ليس لها جوهرية لأن الجوهرية عين للتحيز ، لذلك أثبت ابن عياش الذوات خالية عن صفات الأجناس^(٤) .

إن هذه الفكرة - فكرة المعدوم المعري عن كل صفة ما عدا الذاتية - تذكرنا بالهيولي التي قال بها أرسطو وهي عنده المادة الخالية من كل صورة والتي

(١) البغدادى - كتاب الفرق بين الفرق ص ٦٣

(٢) فخر الدين الرازى - محصل أفكار المتقدمين ص ٣٧ . جليبي - شرح المواقف ص ٣١٢

(٣) الأشعري - مقالات الإسلاميين ص ١٦٠ . ملحوظة : أشياء هنا بمعنى ذات وماهية .

(٤) جليبي - شرح المواقف ص ٣١٣

يمكنها أن تقبل كل صورة عند الوجود . ثم المعتزلة تزعم كما زعم أرسطو أن هذه المادة الأولى قديمة — إن قول هذا الفريق من المعتزلة لا يفسر لنا كيف ومتى تضاف الاعراض الى الماهيات عند الوجود ولا يوضح لنا هل هذه الاعراض كانت في حالة كمن في المعدم ولا تظهر إلا عند الوجود؟ أم الوجود يضيفها الى المعدم؟ ثم كيف يمكن تمييز المعدمات الواحد عن الآخر وهي كلها ذوات بدون أعراض تميزها؟

إن المراجع تنقصنا للأسف لتوضيح هذه النقطة التي تبدو لنا ناقصة في قول هذا الفريق من المعتزلة القائلين بأن المعدم ذات فقط . ولكن إذا أخذنا بالفكرة السائدة في مذهب المعتزلة والقائلة بعدم التشابه بين الله والخلق والمخلوقات، يمكننا أن نقول ان الوجود لا يمنح من نفسه الاعراض للمعدم لانه في هذه الحالة تكون الاعراض تابعة للوجود والوجود من الله فتكون الاعراض أيضاً من الله وهذا يناقض مذهب المعتزلة لانهم ينفون كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العلم .

وهذا ما تداركه بعض المعتزلة القائلين بالأعراض في حالة العدم .

ب - المعدم ذات وصفات :

قلنا ان الشحام اثبت للمعدم نفس الصفات الموجودة في الكائنات ولكن في كل كائن توجد صفات جوهرية أعني متعلقة بالماهية وصفات عرضية متعلقة بالأعراض .

فالفريق الثاني من المعتزلة وهو السواد الاعظم يقول ان الذوات المعدومة هي بأسرها متساوية في كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات (١)

والصفات مجموعتان :

الصفات الجوهرية :

وهي أربعة : الأولى صفة الجوهرية التي توصف بها الذات في حالة العدم وفي حالة الوجود .

والثانية : صفة الوجود وهي الصفة الخاصة بالحاصلة بالفاعل أعني الصفة التي يمنحها الفاعل أي الله للمعدوم الممكن ليكون موجوداً أو بمعنى آخر هذه الصفة بالنسبة للمعدوم هي إمكانه لقبول الوجود .

والثالثة : التحيز وهذه الصفة تتبع الوجود وهي صادرة عن الذات المعدومة لما تقبل الوجود . والمعتزلة تسمى هذه الصفة بالسكون وهو خلاف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لأن المعدوم يكون بذون هذه الصفات الأربع الأخيرة .

والرابعة : الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود .

الصفات العرضية :

بجانب الصفات التي تتعلق بالذات المعدومة تقول المعتزلة بصفات تتعلق بالاعراض وهي : -

أولاً - صفة العرضية : أعني قبول الذات للاعراض وهذه الصفة ملازمة للذات في حالة العدم وفي حالة الوجود .

ثانياً : صفة تحيز العرض في الذات لأن لكل عرض مكان ، ومكان العرض هنا هو الذات .

٥ - أقوال متطرفة في المعلوم : أقوال المعلومين^(١)

لما قالت المعتزلة بالمعدوم وأثبتت له صفات لأن ماهيته مغايرة لماهية الله المانع الوجود ذهب بعضهم في توضيح هذه الصفات الى أبعد مدى وجاء قولهم نتيجة منطقية لاثباتهم المعدوم . ولا ندهش من هذا الأمر لأن لكل نظرية أتباع منهم المعتدل ومنهم المتطرف ، والمتطرف يذهب بالنظرية الى أقصى حدودها .

والقول بالمعدوم ليس مجرد نظرية عند المعتزلة بل هو الحل الوحيد لمسألة الخلق ولتفسير التباين الجوهرى الموجود بين الله والمخلوقات . فكان من الطبيعى أن يذهب بعضهم بهذه الفكرة الى ما ذهب . فيقول مثلاً الشحام ان الجوهر نفس التحيز أعنى : بما ان للمعدوم جوهر فهو متحيز حتى في حالة العدم^(٢) .

ويقول عباد بن سليمان^(٣) الأشياء أشياء قبل كونها والجواهر جواهر قبل كونها والأعراض أعراض قبل كونها والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن ولا أن حقيقة أنها لم تكن ثم كانت كما يقول سائر الناس^(٤) . ويزعم الخياط أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسماً . ولم يجوز أن يكون المعدوم متحركاً لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً وانتهى الى القول بأن كل وصف يجوز ثبوته في حال

(١) اسم اطلق على من افرد بوصف المعدوم باكثر أوصاف الموجودات ،

(٢) جلى — شرح الواقف ص ٣١٣ .

(٣) هو عباد بن سليمان العسرى المتوفى حوالى ٢٥٠ هـ صاحب هشام الفوطى .

(٤) الاشعري — مقالات الاسلاميين ص ١٩٥ .

الحدوث فهو ثابت في حال عدمه ، وهذا اعتراف صريح جداً بأن الوجود لا يضيف لذات المعدوم أى صفة جوهرية كانت أو عرضية . ويزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن الجواهر والأعراض من لون وشكل كانت في حال عدم أعراض وجواهر . ويعلق الاسفرائيني والبغدادى على هذا القول بقولهما : أن النتيجة المنطقية لقول المعتزلة هذا ، أن الأجسام (أعني الجواهر والأعراض) قديمة ^(١) ولكن المعتزلة ترد قائلة هذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل .

نعم إذا قلنا بعدم التشابه بين الباري تعالى وخلقه وإذا قلنا اننا لا نعلم شيئاً البتة عن ماهيته تعالى - ونحن نعرف أن المعتزلة تبني أقوالها بالتوحيد على هذين الأصلين - لبدت لنا قضاياهم بالمعدوم عقلية ضرورية . ولكننا إذا نفينا هذين الأصلين وجدنا جميع أقوال المعتزلة هذه تنهار أمامنا كبنيان تصدعت أسسه وتفككت .

والذى أدى بالمعتزلة الى هذه النتيجة هي محاولتهم الدفاع عن التوحيد وحفظ فكرة الله مجردة عن كل ما يشوب المادة وجعل المادة بعيدة كل البعد عنه تعالى . وهم لا يلجأون الى الله إلا في تكوين هذه المعدومات .

لما قالت المعتزلة بالعدم لم تبعد الله إبعاداً تاماً في خلق العالم بل قالت أن لولاه تعالى لما وجدت الأشياء فيكون الله في مذهبهم سبب وجود العالم . والعالم في نظرهم مكون من مادة مأخوذة من عدم ومن وجود مستمد من

(١) الاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٣٧ . البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٣

الله . ولكن العدم يلحقه هذا الوجود وهل الشيء بعد وجوده يمكنه أن يرجع الى حالة العدم ؟ هذا ما نبخثه هنا .

٦ - سرور الشيء منه انصرم الى الوجود :

أجمعت المعتزلة أن المعدوم « الممكن » هو فقط الذي يمر من العدم الى الوجود . و « الممكن » محتاج الى فاعل يجعله يمر من حالة العدم الى حالة الوجود . وهذا الفاعل لا يمنح إلا الوجود للمعدوم الممكن بدون أن يزيد أو ينقص هذا الفاعل شيئاً في ماهية المعدوم . فشرط الإمكان « أعني إمكان الوجود » شرط أساسي ليصير المعدوم كائناً . والمعدوم يملك في حالة عدمه هذه القابلية للوجود . وإذا ترجح جانب الوجود احتاج الى مرجح ، فلا أثر للفاعل بقدرته إلا في الوجود فحسب . وتقول المعتزلة ما هو لذات المعدوم قد سبق الوجود ، وهو جوهرية وعرضية ، فهو شيء . وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله . وما هو تابع لوجوده فهو تحيزه وقبوله للعرض . وهذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل^(١) .

وبخلاصة فكرة المعتزلة هنا : هي أن تأثير القدرة - أي قدرة الله - في الوجود فقط والقادر يعطي الوجود ، والممكن في ذاته لا يحتاج الى القادر إلا من جهة الوجود ، فتكون هكذا وظيفة الفاعل ، « أعني الله » محدودة جداً ، إذ أنها محصورة في منح الوجود فقط للمعدومات « الممكنة » ، لأنه لو منح أيضاً ماهية المعدوم لأصبحت ماهيته تعالى - في نظر المعتزلة - مشابهة لماهية المخلوقات ، ولكن « ليس كمثله شيء » ،^(٢) ،

(١) المهرستاني - نهاية الاقدام ص ١٥٥

(٢) سورة الشورى ٤٢ آية ١١

٧ - الحد من وظيفة الفاعل في هذا المورد :

لما زعمت المعتزلة أن الفاعل لا يمنع المعدوم أية صفة ثانية ماعدا الوجود قالت أن تخصيص هذه الماهيات المعدومة وعوارضها يجب أن يكون إما قبل الوجود إما معه لأنه إذا أراد الفاعل أن يعطي الوجود لمعدوم ما ، عليه أولاً أن يميز الجواهر من الأعراض وهذا التمييز يكون بواسطة أمر ما وحقيقة ما . لأنه إذا لم تميز الجواهر والأعراض في حالة العدم لم يعد الفاعل يريد جوهر آفضلاً عن آخر أو فضلاً عن عرض أو حركة بدل سكون أو ييضاً بدل سواد ، فانتهدت المعتزلة الى النتيجة التالية وهي أن حقائق الأجناس والأنواع لا تتعلق بفعل الفاعل بل أنها في ذواتها أن لم تكن أشياء منفصلة لم يتصور الإيجاد والاختراع ، ولكان حصول الكائنات على اختلافها اتفاقاً وبجتهاً (١) .

ثم أن هناك قولاً آخر المعتزلة جلياً واضحاً لا شك في معناه ، ومؤداه أن الصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها ذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر إذ أمكن أن نتصور الجوهر جوهر آ أو عيناً وذاتاً .. والعرض عرضاً وذاتاً وعيناً . ولا يخطر ببالنا « هذا قول المعتزلة ، أنه أقر موجود ومخلوق بقدرة القادر ، والمخلوق والمحدث إنما يحتاج الى الفاعل أعني الله من حيث وجوده إذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم (٢) ، فعلى ذلك تكون وظيفة الله في خلق العالم محصورة في منح الوجود فقط للمعدوم

(١) المهرستاني - نهاية الاقدام ص ١٥٦ - ١٦١

(٢) المهرستاني - نهاية الاقدام ص ١٥٥

وأيضاً في خلق الماهيات المعدومات . وقلنا أن المعتزلة وصلت إلى هذه النتيجة لرد كل مشابهة بين الله والعالم المخلوق .

بعد ما حددت المعتزلة وظيفة الفاعل - أعني الله - في الوجود للمعدوم يبحثون عكس هذه المسألة أعني مرور الكائنات من الوجود إلى العدم .

٨ - مرور الشيء من الوجود إلى العدم :

بما أن الكائنات في مذهبهم هو عبارة عن معدوم منح الوجود من الله فيكفي أن يسحب منه هذا الوجود ليعود ثانية إلى حالته الأولى وهي العدم هذه النتيجة تبدو منطقية في هذا المذهب ؛ ولكن المسألة ليست سهلة كل هذه السهولة لأن هناك أمراً مهماً وهو عدل الله وكماله تعالى . والمعتزلة تنظر إلى جميع المسائل بمنظار التوحيد والعدل . لذلك يقول الحياط المعتزلي أن الكلام في فناء الشيء من غامض الكلام ولطيفه (١) لأن مسألة فناء الأشياء مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة الوجود الذي يمنحه الله من جهة وبطبيعة الله من جهة أخرى .

والنظام يزعم أن هذا الوجود أو البقاء لا يمنح دفعة واحدة لجميع الجواهر بل أنه يتجدد في كل آن من لدن الله . وبفضل هذا التجدد المستمر تبقى الأشياء موجودة وإذا أراد الله أن يفنى الجسم لم يحدث له بقاء (٢)

ولكن الخلق بمعنى منح الوجود للمعدوم نعمة يمن بها الله فكيف يمكننا

(١) الحياط كتاب الانتصار ص ١٩

(٢) نفس المصدر

أن ندرك أنه تعالى يسحب ما من به ١١٩ ! لذلك قال معمر أنه محال أن يفنى الله جميع خلقه حتى يبقى وحده (١)

ويقول الجاحظ باستحالة عدم الأجسام بعد حدوثها . نعم يمكنها أن تنقسم ولكنها لن تعدم (٢) ثم إن معمر آيد بذهب بنظرية الفناء هذه إلى أبعد حد حيث يقول أن فناء الشيء يقوم بغيره وإن الله يقدر أن يفنى العالم بأسره بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناءه كما أنه يقدر أن يفنى ذلك الشيء الذي يحل فيه فناء العالم بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناءه ولكن يحال أن يفنى الله خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده (٣) فعليه لا يكون فناء الأشياء مطلقاً كلياً . بل سيكون هناك تغير وتبدل في الأشياء وفي طبيعتها . إن هذا القول يذكرنا بالنظرية القائلة بأن نهاية العالم لا تعنى فناءه الكامل بل زوال شكله الحالي وتبدله .

فاذا قال معمر أن فناء الجسم فعل الجسم بطبعه وإن فناء كل فإن له بطبعه (٤) . فمعنى فناء هو تبدل وتغير وليس العودة إلى حالة العدم المطلق . من البديهي أن الطبيعة تتغير وتتطور حسب قوانينها وبمقتضى هذه القوانين نلاحظ التغير الذي يكون جوهرياً في بعض الأحيان .

٩ - الفناء يكون عاماً كاملاً :

إن هذه المسألة شائكة بلا ريب . ولكن لا يغرب عن بالنا أن المغتزلة تلجأ في جميع حلولها إلى فكرة التوحيد والتنزيه والعدل ولذلك نراهم

(١) الحياط كتاب الانتصار ص ٢٠ .

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٦١ ابن حزم الفضل ج ٤ ص ١٤٨

(٣) الحياط - كتاب الانتصار ص ١٩

(٤) البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٣٦

يتحدثون عن الفناء بكل حذر وينظرون اليه كمجرد فرض حتى أن بعضهم رد هذه الفكرة بكل شدة . فيقول مثلاً الجبائي وابنه أبو هاشم وأتباعهما أن الله لا يقدر أن يفنى من العالم ذرة مع بقاء السماء والأرض لأنه لا يليق بقدرته تعالى أن تفنى بعض الجواهر وتبقى البعض . ولو أنه تعالى خلقها أعنى أوجدها تفاريق لا يمكنه مع ذلك أن يعدمها تفاريق . فإذا أراد تعالى أن يفنى العالم فهذا الفناء يكون شاملاً لا جزئياً . ولو كان الأمر خلاف ذلك لكان الله ظالماً . والأجسام لا تفنى إلا بفناء يخلقه الله لا في محل يكون ضدّاً لجميع الأجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض (١) .

فمن الجلى إذن أن فناء الأشياء فناء تاماً هو مجرد فرض تفترضه المعتزلة وهي تعلم أنه غير ممكن تحقيقه . لأنه لما تمر الجواهر من العدم الى الوجود تكون كلا متماسكا منسجماً أجزاءه متضامنة . وإذا افترضنا أن بعض هذه الأجزاء يمكن أن يفنى فلا يمكننا أن ندرك سبب استمرار وجود الأجزاء التي كانت متضامنة مع التي فنيت لاسيما إذا نظرنا الى الموضوع من الوجهة الاخلاقية حيث يجب أن تعمل عدالة الله كاملة . وكيف تكون هذه العدالة كاملة إذ قلنا بفناء بعض الأشياء وخروجها هكذا من نطاق العدالة الالهية ؟ فعليه الفناء الكامل الشامل تكون فيه عدالة أكثر من الفناء الجزئي !

فاذا ما تكلمت المعتزلة في فناء الأشياء بعد وجودها وجدت نفسها امام نقطة جوهرية وهي عدالة الله تردعها عن هذا الفرض الذي افترضوه وهو إمكان فناء الأشياء . فهذا الفناء لا يتفق وعدالة الله الكاملة لان العالم كله يكون وحدة متماسكة الأجزاء وله قوانينه كما أن هناك موجودات حرة

(١) البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٦٨ و ١٨٣ - الاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٣٥

تسبب الخير والشر في العالم فيجب أن تثاب أو تعاقب فالمعتزلة لا تدرك أن فناء كاملاً شاملاً يكون عدلاً نحو من استحق الثواب أو العقاب . ثم أن الوجود منحة يمنحها الله للبعدوم ولا يعقل أن يسحب الله ما منحه للكائنات سحباً كاملاً مطلقاً أن هذا ليس من خصائص الله الكلى العقل والعدل فهذا ما جعل المعتزلة تتراجع في القول بفناء العالم فناء كاملاً .

فكان المسألة الاخلاقية كانت المرشد الدائم للمعتزلة في جميع المسائل التي تكلموا بها .

١٠ - تعريف الوجود

الكائن حسب رأى المعتزلة هو عبارة عن ماهية معدومة ووجود يمنحه الله لهذه الماهية . والوجود معناه ان الكائن وجد آتينا ومر عليه زمانان يتجددان دائماً . فالوجود هو استمرار في البقاء . أما القديم فليس ذلك معنى القول فيه أنه باقى لأنه لم يزل باقياً على الاوقات والازمان^(١)

١١ - مذهب المعتزلة هو الوجودية المسرفة (Realisme)

تزعم المعتزلة أن لكل فكرة مقابل أعنى أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكل عليه العلم^(٢) وبما انه عندنا فكرة العدم فيكون الغدم شيئاً . وفي رأى بعضهم الأجناس والأنواع مثل الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة في العدم لأن العلم قد تعلق بها^(٣) وهذا ما يذكرنا بالوجودية المسرفة عند أفلاطون وعند فريديجيز دى تور أحد تلاميذ الكوين في عهد شرلمان^(٤)

(١) الأشعري : مقالات ص ٣٦٨

(٢) المهرستاني : نهاية الإقدام ص ١٦١ .

(٣) نفس المصدر

(٤) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوروية في العصر الوسيط ص ٧٠

كان الجاحظ يؤكد على هذه النقطة الأساسية في مذهب المعتزلة إذ كان يقول مع البصريين من المعتزلة ان الشيء هو المعلوم ^(١) وكان ابو هاشم بن الجبائي يجيب على من يعترض ويقول انه «يلزم المعتزلة على هذا المبدأ إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم» فيقول له ابو هاشم : إن المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل ^(٢) . والجبائي يوضح مذهب المعتزلة الوجودي فيقول ان لفظ شيء سمة لكل معلوم فلما كانت الاشياء معلومات قبل كونها سميت أشياء قبل كونها وما سمي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول جوهر وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك ^(٣) . والاشياء يمكنها أن تظهر أو أن تزول أن تكون أو تعدم فان الفكرة التي لدينا عنها يجب أن تقابلها حقائق أزلية إما في حالة العدم إما في حالة الوجود . فقط فيما يختص بالصفات التي تتبع الوجود فلا يمكن تصورهما في حالة العدم مثلاً الحركة لا تتصور إلا في الوجود . ويتضح لنا من ذلك ان المعتزلة تقول بالوجودية المسرفة لذلك أثبتت العدم شيئاً وذاً .

١٢ - تسمية الاشياء

يعين الجبائي الاشياء المعلومة التي تكون حقيقية في حالة العدم كما وفي حالة الوجود فيقول : أولاً - ان ما سمي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول سواد إنما سمي سواد لنفسه وكذلك البياض وكذلك الجوهر

(١) جبلي : شرح الواقف ص ٣١٢

(٢) نفس المصدر

(٣) الأشعري : مقالات ص ١٦٠ و ٢٢٢

إنما سمي جوهر لنفسه وكذلك ما سمي به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناس آخر كالقول لون وما أشبه ذلك فهو يسمى بذلك قبل كونه . - ثانياً - ولكن ما سمي به الشيء لوجوده وما سمي به الشيء لحدوثه ولأن فعل لا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول مفعول ومحدث فلا يجوز أن يسمى به قبل وجوده . وكذلك ما سمي به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه كالقول جسم وكالقول متحرك وما أشبه ذلك . ولا يجوز أن يسمى به قبل وجوده ^(١) . فكل ما يمكن إطلاقه على العدم فهو حقيقة أزلية .

١٣ - الوجوبية المسرفة وعلم الله

لما ردت المعتزلة علم الله الى ذاته قالت ان العلم قديم وكذلك موضوع هذا العلم ولما كان الله لم يزل يعلم الأشياء قبل وجودها فلزم أن تكون هذه الأشياء حقيقية قبل وجودها وتقول المعتزلة من جهة أخرى انه لا يوجد أى تشابه بين الله والمخلوقات لذلك زعموا أن الله لا يمنح إلا الوجود فقط للماهيات القديمة المعدومة التي لم يزل هو تعالى يعلمها .

صعوبة

ولكن هنا يجابه المعتزلة صعوبة كبيرة وهي : اذا كانت الماهية المعدومة قديمة ومستقلة عن الله وبالرغم من ذلك مسببة علماً فيه فكيف يمكن تعليل علم الله بهذه الماهيات ؟ ومن جهة أخرى أليس قول المعتزلة بقديم

(١) المصدر نفسه

المعدومات هو اعتراف بوجود قديمين ؟ هل اعتبرت المعتزلة الله كأنه قديم اسمى من العدم حائز على الوجود الناقص للمعدومات وما منح لها هذا الوجود ؟ وهل يوجد تفاوت في الدرجة بين قديمين ؟

يبدو أن المعتزلة كانت تميل الى هذا الحل أعنى انها كانت تقول بوجود تفاوت بين قديمين : الله والمعدومات . ولجأت الى هذا الحل حتى لا تقول بالشرك . انها لمحاولة جريئة من قبل المعتزلة قاموا بها لصيانة التوحيد ولرد التشبيه ولتفسير الخلق والقول بأن المادة حقيقية ولتنزيه الله عن كل ما يتعلق بالمادة ويشوبها .

١٤ - مصدر فكرة المعدوم :

مما لا شك فيه أن المعتزلة اقتبست فكرة العدم من الفلاسفة اليونانيين ويزيدنا الشهرستاني تأكيداً في ذلك بقوله :

قال ابن سينا حكاية عن ارسطوطاليس : كل حادث عن عدم فإنه يسبقه امکان الوجود ضرورة وامكان الوجود ليس هو عدماً محضاً بل هو أمر ماله صلاحية الوجود والعدم . ولن يتصور ذلك إلا في مادة ثم تلك المادة المتقدمة لا تتصور إلا في زمان لأن قبل ومع لا يتحقق إلا في زمان والمعدوم قبل هو المعدوم مع وليس الأمكان قبل هو الذي يقارن الوجود فهو إذن متقدم تقدماً زمانياً والعالم لو كان حادثاً عن عدم لتقدمه امکان الوجود في مادة تقدماً زمانياً فهو إما أن يتسلسل وهو باطل وإما أن يقف على حد لا يسبقه امکان فلا يسبقه عدم فيكون واجباً بغيره وهو ما ذهبنا اليه وهذه الشبهة هي التي اوقعت المعتزلة في اعتقاد كون المعدوم شيئاً وعلى

هذا قصرنا الشبهة في الممكن وجوده لا المستحيل ثبوته (١)
وهكذا يرشدنا الشهرستاني تمام الارشاد عن مصدر فكرة المعدوم عند
المعتزلة فجاء هذا الاقتباس من الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو
مناسبا مع فكرة التوحيد عند المعتزلة وفعلا يقول أرسطو في كتابه
السماع الطبيعي م أف ٩ ص ١٩٢ ان الهوى أى المادة الاولى ازلية ابدية
ولو كانت الهوى حادثة لحدثت عن موضوع ولكنها هى موضوع تحدث
عنه الاشياء بحيث يلزم ان توجد قبل أن تحدث وهذا خلف ولو كانت فاسدة
لوجب هوى اخرى تبقى لتحدث عنها الاشياء بحيث تبقى الهوى بعد ان
تفسد وهذا خلف كذلك

إذا اقتبست المعتزلة فكرة المعدوم من أرسطو فإن مذهبهم الوجودى (٢)
متشبع بنظرية المثل الافلاطونية . ان المعتزلة قرأت بدون شك جمهورية
افلاطون ومحاورة تيمائوس وقالت ان المعرفة الحقيقية هى معرفة الكليات
لذلك قالت بموضوع لهذه الكليات وهذا الموضوع هو هذا المعدوم الذى
قالوا به ووضعوه خارج الزمان . فقط المعتزلة ردت فكرة المثل الافلاطونية
وحافظت على جوهر المذهب الافلاطونى القائل بوجود موضوعات
الافكار وزادت بان الله وحده يمنح الوجود لهذه الموضوعات المعدومة
فيمكننا أن نقول ان فكرة العدم عند المعتزلة مقتبسة من فلسفة افلاطون
وأرسطو فى نفس الوقت : اخذوا عن افلاطون فكرة المثل بدون أن

(١) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ٣٣

(٢) المذهب القائل : بأن لكل فكرة مقابل فى الحقيقة . اعنى فى الوجود . والمعتزلة
تقول أن فكرة المعدوم تقابلها حقيقة

يقولوا بوجودها !الحقيقى خارج الزمان . فقط هذه المثل ساعدت على تكوين المذهب الوجودى المعتزلى . واخذوا عن ارسطو فكرة الهيولى وهى المادة الاولى للخلق والى تكتسب صورتها النهائية مع الوجود . وهكذا يكون افلاطون و ارسطو قد ساعدا جهود المعتزلة فى صيانة التوحيد وفى رد التشبيه وفى القول بالخلق فى الزمان .

فمسألة العدم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتوحيد عند المعتزلة انهم يرجعون دائماً الى تعريفهم لله ويحاولون أن يفسروا الخلق بالنسبة الى الفكرة التى كونوها عن الله : إن الله لامتناه واحد كامل قادر على كل شىء وعالم بكل شىء ليس بينه وبين العالم أى مشابهة فيما يختص بماهيته لأن ماهية العالم ناقصة وحادثة فعليه تكون ماهية العالم غير صادرة عن ماهيته تعالى ؛ ولكن العالم محتاج الى الله فيما يختص بوجوده . هذه العقيدة راسخة عند المعتزلة يدافعون عنها بكل حزم ؟

الفصل الثاني

المخلوقات

لما كان العالم المخلوق مكوناً من ماهية ومن وجود فهو خاضع حتماً لقوانين هذه الماهية التي استخرجت من العدم ومنحت الوجود — وتقول المعتزلة أن لهذه الماهية خصائص ثابتة تميزها في حالة العدم أو تكتسبها في حالة الوجود ونبحث هنا قانون الحتمية في العالم كما عرضته المعتزلة .

١ - قانون الحتمية ينطبق على العالم الطبيعي وعلى الأشياء

كل مخلوق أعنى كل جسم طبيعي فهو مجبور أو بمعنى آخر خاضع لقوانين ثابتة. ويمثل النظام لذلك بقوله : اذا دفع الحجر اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبعاً ^(١) وكذلك يقول الجاحظ : ان للأجسام طبائع وأفعال مخصوصة بها ^(٢) والحياط في دفاعه عن ثمانية ضد ابن الراوندى يزيد قانون الحتمية هذا تأكيداً إذ يقول : ان المطبوع هي الأجسام المعتملة المحدثه والمطبوع هو الذى لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار لا يكون منها إلا التسخين والثلج لا يكون منه إلا التبريد وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها ^(٣).

فإذن كل جسم طبيعي فهو خاضع لقوانين ثابتة والله تعالى الذى هو ليس بجسم طبيعي فهو غير مطبوع على أعماله. وهو لم يفعل العالم بطباعه بل بالعكس

(١) الشهرستاني : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦٢

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٨٠

(٣) الحياط : الانتصار ص ٢٢ - ٢٣ الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٧٨

خلقه بمجرد حريته . وحرية الانسان تدل على انه غير مطبوع على أعماله وعلى ان طبيعته تفوق طبيعة الأجسام لأن الانسان في إمكانه أن يفعل الشيء وضده .

وكانت المعتزلة تعتبر الماهيات في حالة العدم حائزة على خصائص معينة تظهر مع الوجود . وهذه الخصائص تدل على الفرق النوعي بين الماهيات . فالجوهر هو هذا الجوهر بالذات وليس جوهر آخر لأنه يمكنه أن يعمل عملاً معيناً أو أن يكون في حال معين يميزه عن باقي الجواهر ولكن إذا قلنا ان أى جوهر يمكنه أن يحدث أى عمل أو أن يكون في أى حال : فلم يعد حينئذ أى تمييز بين الجواهر ويصبح العالم في حالة خواء واختلاط . ولم يعد هناك علم ولا أى تأثير مجدى على الطبيعة . والمذهب الوجودى الحديث يمكنه أن يصطدم بمذهب المعتزلة هذا الذى يدافع عن قانون الحتمية الطبيعية وعن مبدأ الحرية في الميدان الخلقى .

٢ - الكمون والظهور^(١)

(١) ملحوظة . نجد فكرة الكمون والظهور عند الرواقين فهم يقولون أن العالم حتى له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزائه وتؤلف منها كلاً متماسكاً فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل والمادة المبدأ المنفعل . كانت النار في الحلاء اللامتلاهي ولم يكن عداها شيء . وتوترت فتحولت هواء . وتوتر الهواء فتحول ماء . وتوتر الماء فتحول تراباً وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه « بذرة مركزية » هي قانون العالم « لوغرس » بمعنى أنها تحوى جميع الأجسام وجميع بذور الاحياء منطوية بعضها على بعض وكامنة بعضها في بعض بحيث أت كل حتى فهو مزيج كل من ذريته جماء فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة وأخذت الموجودات تخرج من كونها شيئاً فشيئاً وماتزال تخرج بقانون ضرورى أو قدر ليس فيه مجال للاتفاق وأن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء بل الضرورة العاقلة (يوسف بكرم : تاريخ الفلسفة اليونانية الطبعة الأولى ص ٣٠٣) .

بما إن الأجسام الطبيعية مطبوعة فهي تتبع قوانينها في حركاتها وكونها وفسادها . ولا تجهل المعتزلة التأثير المتبادل بين الأجسام ولكن هذا التأثير لا يخلق قوة جديدة في العالم ولا كائنات جديدة فكل شيء حسب قولهم هو بالقوة وكل قوة تتحقق أعني تمر الى الفعل^(١) . وعلى ذلك تكون المعتزلة قالت بمبدأ بقاء المادة والطاقة . وعبر النظام عن هذا المبدأ قائلاً : ان الله خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجماد كلها دفعة واحدة^(٢) . فهذا لا يعنى أن خلق هذه الكائنات كلها دفعة واحدة هو خلق كامل وتام بمعنى الكلمة . بل معناه ان الله خلق كائنات يوجد فيها كائنات أخرى بالقوة بحيث ان مرور كل كائن من حالة القوة الى الفعل - أعني ليتحقق - لا يتطلب عملاً آلهياً بل يكون هذا المرور مجرد عمل طبيعي للكائن الأول أو للسبب الأول لأفراد كل جنس . ولكن هذا المسبب الأول لزمه فعل مباشر من الله حتى يمر من حالة العدم الى حالة الوجود . والنظام يضيف قائلاً : وإن خلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد وإن الله خلق ذلك أجمع في وقت واحد غير ان الله أكن بعض الأشياء في بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها^(٣) . وهكذا تكون جميع الناس والحيوانات والنباتات موجودة بالقوة في الرجل الأول وفي الحيوان الأول وفي النبات الأول من كل نوع وجنس . والأجناس متميزة تماماً الواحد عن

(١) الشيء يكون بالقوة لما يمكنه أن يكتسب صفة جديدة مثل الطفل هو رجل بالقوة اعني في امكاله أن يكتسب صفة الرجولة ولما يكتسب هذه الصفة يكون رجلاً بالفعل

(٢) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٢٧ - الحياض . الانتصار ص ٥١ ، ١٣٢ - ١٣٣

(٣) البغدادي - الفرق ص ١٢٧ - الحياض . الانتصار ص ٥٢

الآخر وكل نوع لا ينتج إلا أفراداً من نوعه . فالتطور كما يفهمه أصحاب هذا المذهب بعيد جداً عن مذهب المعتزلة .

٣ - مركز الانسانية في مثل هذه النظرية

هل الإنسان يظهر من الإنسان كما هو الحال في الحيوان والنبات حسب ما جاء في نظرية الكمون والظهور هذه التي أوضحها النظام ؟ وبمعنى آخر هل الفعل الطبيعي او العضوى يكفى حتى يخرج جميع افراد الجنس البشرى الواحد من الآخر نتيجة للتلقيح كما هو الحال في الحيوان والنبات ؟ نحن نعلم ان المعتزلة منذ اول عهدهم لم ينفكوا من دفاعهم عن حرية الاختيار عند الإنسان والجرية هي ركن من اركان مذهبهم اذ عليها يتوقف اصلهم القائل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذلك اصل الوعد والوعيد — وكان الجعد^(١) يقول بهذا الصدد : اذا كان الجماع يتولد منه الولد فانا صانع ولدى ومديره وفاعله لفاعل له غيرى وانما يقال ان الله خلقه مجازاً لا حقيقة . فأخذ ابو على محمد بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى الطرف الثانى من الكفر فقال انه تعالى خلق الحبل والموت وكل من فعل شيئاً فهو منسوب اليه فان الله تعالى هو محبل النساء وهوا حبل مريم بنت عمران^(٢) والاشعرى

(١) الجعدى درهم استاذ آخر الخلفاء الأمويين مروان الثانى بن محمد . كان الجعد يعيش أولاً فى دمشق لما بدأ يقول بخلق القرآن وبنى صفات الله حوالى عام ١٠٤ هـ . فأمر هشام ابن عبد الملك الخليفة الأموى حينئذ بأن يأتوه بالجعد . ولحق الجعد هرب الى الكوفة وهناك قابله الجهم بن صفوان . ولكن حاكم العراق خالد القصرى تمكن من قتل الجعد بأمر من الخليفة سنة ١٠٥ هـ .

(٢) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٥٣

يذكر عن الجبائي انه كان يزعم ان الله محبل وانه لا محبل للنساء في الحقيقة سواء فيلزمه والد في الحقيقة وانه لا والد سواء^(١) فكان تكاثر وتناسل البشر يتطلب تدخل الهى : لقد اعترف النظام للإنسان بطبيعة مخصوصه من حيث انه مختار لأفعاله . وقال متأخرو المعتزلة ولا سيما الجبائيه انه لكي لا يخضع الإنسان لقانون الحتمية السائد في الطبيعة يجب ان يكون وجوده نتيجة لفعل خارق للطبيعة بالمشاركة مع فعل طبيعي .

فالإنسان وحده هو الذى يتميز هكذا عن باقى الكائنات لأن سبب وجوده يختلف عن سبب وجود الكائنات الأخرى التى هى خاضعه لقانون الحتمية . لكن خلق النفس البشرية المستمر الذى قالت به المعتزلة يختلف عن خلق الوجود المستمر الذى قال به النظام والذى بمقتضاه يبقى الله العالم فى الوجود^(٢) فكان المعتزلة نظروا الى خلق الإنسان متأثرين بالقيمة الأخلاقية لأفعاله التى يثاب او يعاقب عليها . ولما كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذى أفعاله لها قيمة أخلاقية فيلزم ان تكون طبيعته مختلفة عن طبيعة باقى الكائنات ولذلك اشركت المعتزلة الله فى تكوين النفس البشرية التى هى ليست من عمل الأعضاء ولا الأجسام الطبيعية فقط .

٤ - قصة الخلق

يقص ثلاثة من أتباع النظام وهم احمد بن حابط والفضل الحدي واجميد بن ايوب بن مانوس القصة الآتية ليفسروا كيف وصل الجماد والنبتات والحيوان الى حالة الحتمية السائدة فى عالمنا . فيقولون : ان الله ابدع خلقه

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٣١٠

(٢) الأشعرى . مقالات ص ٤٠٤

اصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم . وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه . ولا يجوز ان يكون ما يخلقه الا عاقلا ناظرا معتبرا : فابتدأهم بتكليف شكره فاطاعه بعضهم في جميع ما امرهم به وعصاه بعضهم في جميع ذلك واطاعه بعضهم في البعض دون البعض . فمن اطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها ومن عصاه في الكل اخرجته من تلك الدار الى دار العذات وهي النار ومن اطاعه في البعض وعصاه في البعض اخرجته الى دار الدنيا فالبسه هذه الاجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والالام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه اقل ومن كانت ذنوبه اكثر كانت صورته اقبح والامه اكثر (١) . - فالحيوانات والنباتات والجماد تبقى على هذه الحال خاضعة لقانون الحتمية ومرتفعة عنها التكاليف مثل ما ترتفع التكاليف ايضا عن وصل الى رتبة النبوة والملك . ويصبح الانسان فقط خاضعا للتكليف : في امكانه عمل الخير والشر فاذا فعل الخير استحق الثواب واذا فعل الشر استحق العقاب

مصدر هذه القصة

لا شك في ان أثر التوراة واضح جلي في هذه القصة وهي تذكرنا بالفردوس الأرضي وبتجربة الملائكة وبخطيئة آدم . ثم ان أثر المسيحية لا يقل عن أثر التوراة على تلاميذ النظام هؤلاء الثلاثة إذ يقولون ان للعالم

خالقين أحدهم قديم وهو الله والآخر مخلوق وهو كلمة الله المسيح بن مريم .
والله خلق العالم بواسطة كلمته ^(١) . وفهمهم المسيحية على هذا الشكل يدل
على تأثير أفلوطيني أيضاً . لأن أفلوطين يقول أن في قمة الوجود يوجد
الواحد أو الأول وهو جواد فياض وفيضه عقل شبيه به يفيض بدوره
فيحدث النفس وهي تفيض أيضاً فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس
البشر . لكن تلاميذ النظام وضعوا الكلمة . وسطاً بين الله والعالم وقالوا
أن الكلمة هي التي ستأتي في آخر الزمان مغطاة بالسحب وهي التي خلقت
آدم على صورتها وهي التي تحاسب الناس في اليوم الأخير ^(٢) . ومذهب
أفلوطين في تكوين العالم يذكرنا بشرح أفلاطون لهذا التكوين في محاوره
تيماوس .

نهيى هذه القصة عن المعتزلة

كان من البديهي أن تمحص المعتزلة كل هذه القصص التي كانت متداولة
في عهدهم . وإذا قبل تلاميذ النظام هذه الأساطير أو القصص كحقائق أو
كموز فان باقى المعتزلة بوصفهم عقليين لم يأخذوا بها بل فسروا خلق العالم
كما سبق لنا وذكرنا بأنهم اعتبروا مادة العالم مقتبسة من العدم ووجود العالم
فقط مستمد من الله . فما كان من المعتزلة إلا نفي تلاميذ النظام هؤلاء عنهم
وعدهم خارجين على مبادئ الاعتزال . كأن أثر أرسطو كان أقوى من
أثر أفلاطون وأفلوطين على المعتزلة لأن أرسطو قال بالهيولى وهي المادة

(١) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٥٠ — الاسفرائيني . التبصير في الدين ص ٨٢

(٢) نفس المصدر

الأولى الأزلية للعالم . وفكرة العدم عند المعتزلة كثيرة الشبه بقول أرسطو

٥ - هل يمكن خلق عوالم أخرى ؟

تقول المعتزلة : إذا أمكن الله أن يخلق عالماً أو عوالم أخرى وإذا رأى أن في خلقها كمالاً لفعل ذلك حتماً لأن الله لا يفعل إلا الأصلاح والأكمل . وإلا لم يكن إلهاً كاملاً عادلاً . — ولكن أراد بعضهم فحص هذا السؤال على النظر . فيقول هشام الفوطي إن الله بعد ما يخلق شيئاً لا يمكنه أن يخلق شيئاً آخر مماثلاً له بل يمكن أن يخلق شيئاً متميزاً عن الأول لأن الأشياء المتميزة ليست متماثلة^(١) لأن في خلق المماثل تكرار لفعل القدرة والتكرار دليل على النقص . وإذا كرر الله عمله فهذا يعني أنه لم يستخدم منتهى قدرته في الفعل الأول . والمعتزلة تقول إن كل فعل يصدر من الله يلزم أن يكون كاملاً لأن فاعله غاية في الكمال . والنظام يعيد نفس هذه الفكرة بكلام آخر إذ يقول إن الله كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى نهاية ولا غاية ولكن خلق الدنيا جملة^(٢) . فهذا الشرط الأخير من كلامه ينقض الفرض الاحتمالي الذي وضعه في أول الكلام ويدل على أن الله استخدم كل قدرته دفعة واحدة لأن الكائن الكامل هذا شأنه . فقط هناك تحفظ عند النظام وهو خاص بآيات الأنبياء فيقول : لكن آيات الأنبياء لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله^(٣) . — ويقول الجاحظ من جهته

(١) ابن حزم . الفصل ج ٤ من ١٤٩

(٢) الخطاط . الانتصار من ٥٢

(٣) نفس المصدر

ان الله كان في إمكانه أن يخلق عالماً آخر في الوقت الذي خلق فيه هذا العالم ولكن هذا العالم الآخر يكون مشابهاً لعالمنا ويختلط حيثئذ معه . ومعنى قول الجاحظ هذا ان قدرة الله كاملة ولا متناهية ولا يمكنه أن يخلق عالماً أقل من هذا الذي خلقه أو أكمل منه وإلا كان إلهاً ناقصاً عاجزاً . فيكون هذا العالم الذي خلقه الله هو أحسن العوالم الممكنة لأنه لو أمكن أن يوجد عالماً أحسن من هذا لخلق الله — وكل هذه الأقوال نتيجة منطقية لفكرة المعتزلة القائلة بأن الله مكلف بفعل الأحسن والأصلح (١) .

الفصل الثالث

الاجسام الطبيعية

قبل ان نبحث كيف فهم المعتزلة العالم يجب ان نوضح هنا معنى لفظ جسم ولفظ جوهر فرد او ذرة في لغتهم - الجسم هو اصغر جزء طبيعي له خواص معينة والجوهر الفرد او الجزء الذي لا يتجزأ هو اصغر جزء خالى من الصفات الطبيعية للمادة ولكنه يدخل في تكوين الاجسام . فالجوهر الفرد هو بمثابة النقطة الهندسية التي هي اساس الخط عند الرياضى .
ونبحث هنا تعاريف المعتزلة للجسم الطبيعى وتكوين الاجسام ومسألة تقسيم الذرة واعراض الجسم وتقسيم الاجسام وأخيرا العلاقة بين الاجسام واعراضها .

١ - تعريف الاجسام

لقد حاول شيوخ المعتزلة الاولون تعريف الجسم الطبيعى على ضوء الافكار اليونانية او افلاطونية او الهندية التي تأثروا بها فيقول مثلاً ابو الهذيل الجسم هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن واعلى واسفل ^(١) . ويعرف النظام ومعر وبقى المعتزلة الجسم بأنه الطويل العريض العميق ^(٢) وهذه

(١) الأشعرى . مقالات الاسلاميين ص ٣٠٢ (٢) نفس المصدر ص ٣٠٢ —
اليافعى . مزمع العليل المفضلة ص ٣٢٥ — ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ٤٢ — الايجى للواقف ص ١٨٥

التعاريف لم تكن بالنسبة الى الذرة بل هي تعارف وصفية لا تأخذ الا بأبعاد الجسم - فقط هناك تعريف للأسكا في يبدو مختلفا عن هذه التعاريف اذ يقول معنى الجسم انه مؤتلف ^(١) . ويضيف : واقل الأجسام جزءان . ويزعم ان الجزءين اذا تألفا فليس كل واحد منهما جسما ولكن الجسم هو الجزءان جميعا - ولما كان لكل جسم ابعاد فكأن تعريف الأسكا في يرجع في النهاية الى تعريف وصفي مثل تعريف باقى المعتزلة للجسم .

٢ - تلويحه الأجسام

اذا كانت المعتزلة لم تأخذ الا بأبعاد الجسم في تعاريفها فأنهم لم يهملوا الكلام في العناصر المكونه للأجسام . وهذه العناصر هي الذرات او الجواهر الفردة او الأجزاء التى لا تتجزأ . واللفظ الأخير هو الشائع استعماله عندهم وجميع المعتزلة ما عدا النظام تقول بهذا الجزء الذى لا يتجزأ . وتعتبره عنصرا بسيطا مكونا للجسم لأن الجسم في نظرهم ليس بسيطا بل مكونا من هذه العناصر البسيطة الغير قابلة للقسمه وهى تذكرنا بالذرات التى قال بها ديموقريطس ولوقيبس وابيقوروس وسنبحث فيما بعد كيف نظرت المعتزلة الى هذه العناصر وماذا كان موقف النظام منها وهو القائل بأن لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء ^(٢)

(١) الأشعرى : مقالات ص ٣٠٢

(٢) الأشعرى . مقالات ص ٣٠٤ و ٣١٦ - البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١١٣ و ١٢٣ الايجى . الواقف ص ١٨٥ - الاسفرائينى : كتاب التبصير فى الدين ص ٤٣ - ابن حزم الفصل ج • ص ٥٨ - الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٦٣ - الحياط - كتاب الانتصار ص ٣٣

٣ - عدد العناصر المكونة للجسم

يختلف هذا العدد عند المعتزلة ويبين كل واحد منهم سبب وضعه العدد الذى قال به . فيحدد مثلاً أبو الهذيل هذا العدد بستة لأن أقل ما يكون الجسم ستة اجزاء احدهما يمين والآخر شمال وأحدهما ظهر والآخر بطن واحدهما أعلى والآخر أسفل^(١) وهذه الأجزاء الستة تتناسب والجهات الست التى عرف الجسم بواسطتها كأن كل جهة تحتاج الى جزء .

ويقول معمر والجبائى ان أقل الأجسام ثمانية أجزاء لأنه اذا انضم جزء الى جزء حدث طول وان العرض يكون بانضمام جزئين اليهما وان العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء فتكون الثمانية أجزاء جسمًا طويلاً عرضاً عميقاً^(٢) . وهذا ما يتفق وتعريفهما للجسم .

ولكن هشام الفوطى يقول ان الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ ، وذلك انه جعله ستة أركان وكل ركن منه ستة أجزاء فالذى قال أبو الهذيل انه جزء جعله هشام ركناً وزعم ان الأجزاء لا تجوز عليها المماسات وان المماسات للأركان وان الأركان التى كل ركن منها ستة أجزاء ليست الستة الأجزاء مماسة ولا مباينة ولا يجوز ذلك إلا على الأركان . فاذا كان كذلك فهو محتمل لجميع الأعراض^(٣) .

أما الأسكافى فانه يقول بجزئين فقط ومن ائلافهما ينتج الجسم^(٤) .

(١) الأشعرى : مقالات من ٣٠٢

(٢) المصدر نفسه من ٣٠٣ - الإيجى . مواقف من ١٨٥

(٣) الأشعرى . مقالات من ٣٠٤ و ٣٠٥

(٤) المصدر نفسه من ٣٠٢

مصرر هذا القول

من ذلك يتضح لنا ان المعتزلة لم تعتبر الجزء كأقل الأجسام مثل ما اعتبره ديموقريطس و ابيقوروس. بل أقل الأجسام عندهم هو ما له وجود طبيعي حقيقي وأبعاد معينة . وهذا الجزء هو الحامل للأعراض .

يقول ديموقريطس ان الذرات غير محسوسة . ونظن ان المعتزلة لم تعتبر الذرة مثله كأنها أقل الأجسام لهذا السبب جعلت أقل الأجسام محسوسة لأن معرفة العالم الطبيعي تبدأ بالمحسوس . ثم لما تكلموا في العدم قالوا أنه عين وذات وحقيقة . وبعضهم أثبت له أعراض والأعراض يلزمها جواهر والجواهر المتحققة في الطبيعة أعني التي نالت الوجود من الله هي جواهر حاملة لأعراض محسوسة فلا يمكنها إذن أن تكون ذرات مثل ما عرفها ديموقريطس .

ثم يقول ديموقريطس ان الجواهر الفردة تتقابل وتتشابك بنتواتها وتتألف في مجاميع هي الموجودات وتختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلا ومقدار بحيث يمكن القول ان الأشياء هندسة وعدد . [ولقد سبق وقال الفيشاغوريون ان الأشياء اعداد] . فكأن المعتزلة تأثرت بفكرة ديموقريطس هذه وردوا أقل الأجزاء في الأجسام الطبيعية الى عدد من الذرات . فقط هم لم يتفقوا على تحديد هذا العدد وهو يختلف وتعاريفهم للجسم . ويلاحظ انهم متفقون في نقطة واحدة في هذه التعاريف وهي انهم يعتبرون الجسم ذا أبعاد أعني متمدد . وديموقريطس قال ان كل شيء امتداد وحركة والامتداد نتيجة لتشابك الذرات — فما أكبر الشبه بين رأي

المعتزلة ومذهب ديموقريطس^(١).

ولكن أثر أرسطو أقوى من أثر ديموقريطس على المعتزلة في نظريتهم الخاصة بالجسم لأن أرسطو كان يعتبر العناصر في ذاتها مركبات من هيولى وصورة وهى ليست مبادئ كما زعم انبادوقليس . ويضيف أرسطو ان الهيولى لا توجد مفارقة وهى موجودة اولاً في هذه البسائط فبالقياس الى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ واصول لا تتحل الى أبسط منها . والمركب الطبيعى المتجانس طبيعة واحدة أى صورة فى هيولى ويسمى مزيجاً وهذا المزيج جسم متجانس كل واحد من اجزائه شبيه بالكل وبأى جزء آخر^(٢) . وتقول المعتزلة ان العناصر . لا توجد مفارقة (انظر بعده رقم ١٣) بل الجسم الطبيعى الحقيقى هو المركب من هذه العناصر فكأن نظرية الجسم عند المعتزلة نتيجة لتأثير نظريات ديموقريطس وانبادوقليس وأرسطو .

٤ - الذرة او الجزء الذى لا يتجزأ^(٣)

لما كان الجزء الذى لا يتجزأ هو العنصر المكون لأقل الأقسام فى الجسم الطبيعى فكان لازماً على المعتزلة الكلام فى هذا العنصر . ولكن أراءهم فيه مختلفة ويمكن اجمالها فى قولين

اولاً : قول من لا يعترف بأى صفة للجزء

(١) الاستاذ يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ وما بعدها

(٢) أرسطو . الكون والفساد

(٣) الكلمة اليونانية التى أصبحت دارجة فى اللغات الحديثة والمعروفة بـ Atom معناها الفىء الذى لا يقبل التجزئة أو الفسمة وتستعمل المعتزلة الترجمة الحرفية لفظ اليونانى وتقول «الجزء الذى لا يتجزأ» .

وهو قول أبي الهذيل . فحسب زعمه الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق وان الخردلة يجوز ان تتجزأ نصفين ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لا يتجزأ^(١) . واما يجوز ابو الهذيل اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم على الجزء الذي لا يتجزأ^(٢) لأنه في رأيه لا يجوز ذلك الا على الجسم . فقط يجوز على الجسم أن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يجمع غيره فيكون الأجسام . ويستنتج من هذا الكلام أن الجزء غير متمدد — وهذا هو أيضا قول هشام الفوطي ومعمار والاسكافي والبلخي .

يتسائل بينس PINES في كتابه عن « الذرة » ، إذا كان في إمكان المعتزلة مثل أبي الهذيل ومعمار وهشام — وهم متكلمو العصر الأول في الإسلام أن يتصوروا الذرة كنقطة هندسية حسب ما يرويه لنا مؤرخو آراء المعتزلة نحن نعلم أن الكتب الهندسية اليونانية كانت قد ترجمت إلى العربية ووصلت إلى أيدي المعتزلة في العصر العباسي — ثم أنه ليس من الصعب على المعتزلة وهم الذين لهم في اللاهيات هذه النظريات الدقيقة اللطيفة التي تدل على عمق وسمو في التفكير أن يصلوا إلى هذه الفكرة المجردة المتعلقة بالذرة فنحن لا ندبر، لماذا يشك بينس في مجهود المعتزلة العقلي .

ولكننا نرى أن أثر ديموقريطس واضح جلي في قول المعتزلة هذا . فحسب قول ديموقريطس الذرات أو الوحدات المتجانسة غير المنقسمة هي غير محسوسة لتناهيا في الدقة . فقط لما تتكون المجاميع منها تكتسب الثقل والخفة وسائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها^(٣) —

(٢) نفس المصدر ص ٣١٢

(١) الأشعري . مقالات ص ٣١٤

(٣) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ و ٥١ (الطبعة الاولى)

فكان قول هذا الفريق من المعتزلة — وهم قدماءهم — كان ترديداً لمذهب الذرة عند ديموقريطس . ولكن لما جاء أبيقوروس ^(١) بعد ديموقريطس بحوالى القرن ادخل بعض التعديل على مذهب الذرة وقال إن الجواهر ليست متجانسة كما ارتأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أى شىء من أى جوهر فعليه تكون الأجزاء حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران . فأبيقوروس يعين الأجزاء بينما قال ديموقريطس أنها متجانسة . وأثر أبيقوروس ظاهر عند الفريق الثانى من المعتزلة وهم المتأخرون منهم .

ثانياً : قول من يعترف للذرة (أو الجزء) ببعض الصفات

وهو قول الجبائى وأبى رشيد النيسابورى الذى لم يتكلم عن عدد العناصر أو الأجزاء اللازمة لتكوين الجسم لأنه يعتبر الجزء ذا أبعاد . — ويقول الجبائى : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على الجسم من اللون والطعم والرائحة إذا انفرد ^(٢) فإنه لم يجرد الجزء من كل صفة وذلك لأنه يعتبر الجسم اتلاف أجزاء . والجسم لا يمكن أن تكون له صفات إذا كانت أجزاؤه مجردة من كل صفة .

وهنا نلاحظ تطور فى فكرة الجزء عند المعتزلة . فبينما أوائل المعتزلة كانوا ينظرون إلى الجزء كنقطة هندسية متأثرين بمذهب ديموقريطس نرى الجبائى وهو من متأخري المعتزلة يعترف للجزء بصفات الجسم . فكان تأثير ديموقريطس على المعتزلة قد ضعف وازداد تأثير أبيقوروس على المتأخرين منهم .

(١) ديموقريطس (٤٧٠-٣٦١ قبل الميلاد) وأبيقوروس (٣٤١-٢٧٠ قبل الميلاد)

(٢) الأعرى : مقالات ص ٣١٢

٥ - كيف تحدث الصفات في الأجسام ؟

١ - إن الفريق الأول الذى يمثله أبو الهذيل وهشام الفوطى ومعمار الخ . . . والذى لم يعترف بأى صفة للجزء يقول أن الاعراض هى نتيجة لائتلاف الأجزاء . وهؤلاء المعتزلة لم يعترفوا إلا بالحركة والسكون كصفتين ملازميتين للجزء . ويقولون أن المجامعة بين الأجزاء ومفارقة تتولدان عن الحركة وأن باقى اعراض الجسم من لون وطعم ورائحة تتولد عن المجامعة (١) فتكون كل صفات الجسم أعراض ناتجة عن الحركة وليس لها أى وجود ثابت وحقيق .

وهذا هو مذهب ديموقريطس بالذات إذ يقول أن الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم وتوجهها إلى كل صوب فى الخلاء الواسع فتقابل وتتشابك وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها . وهذه الكيفيات تابعة لتركيب الأشياء ومسافتها ووضعها (٢)

ب - الفريق الثانى يمثله الاسكافى القائل ان الجزء الواحد يحتتمل اللون والطعم والرائحة . وجميع الأعراض إلا التركيب (٣) والجبائى القائل القائل من جهته إن الجوهر ما إذا وجد كان حاملا للأعراض (٤) ويجيز عليه الحركة والسكون والماسة والطعم والرائحة إذا كان منفرداً - فحسب قول هذا الفريق تكون الأعراض ملازمة للأجزاء لا تنفك عنها وهى التى

(١) المصدر نفسه ص ٣١١

(٢) الأستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ و ٥١

(٣) الأشعرى : مقالات ص ٢٠٢

(٤) نفس المصدر ص ٣٠٧

تعين الأجزاء وتميزها الواحد عن الآخر . فتصبح اذن الأعراض ثابتة وحقيقية إذ أنها صادرة عن الأجزاء وليست ناتجة عن مجامعة الأجزاء كما قال الفريق الأول من المعتزلة .

وقول الفريق الثاني هو ترديد لمذهب أبيقوروس مع بعض التصرف لأن أبيقوروس يقول أن الجواهر ليست متجانسة . ومتى كان الأمر كذلك فيلزمها أعراض حتى تميزها الواحد عن الآخر . ويقول أيضاً أن الأجزاء الداخلة في تركيب أفراد النوع حاصلة على صورة ومقدار لا يتغيران ^(١) وطبيعي أن الصورة هي ما يميز عنصر عن عنصر . فلما أخذ الفريق الثاني بقول أبيقوروس هذا أضافوا للجزء الذي لا يتجزأ صفات الأجسام .

٦ - قول النظام في الجزء : نفى الجزء الذي لا يتجزأ

رأى النظام في الجزء يختلف كل الاختلاف عن رأى باقى المعتزلة . فبينما هؤلاء يقولون بأجزاء لا تتجزأ أعنى بذرات يتكون منها أقل الأجسام نجد النظام يقول أن لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من باب التجزؤ ^(٢) فقط مثل هذا التجزؤ غير واقعي وحقيقي . بل الذى قاله النظام هو أنه أحال جزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف فى القلب ^(٣) . ولما كان هذا هو رأى النظام فى الجزء فلم يمكنه أن يبدأ بالجزء مثل ما فعل باقى المعتزلة ليفسر بمقتضاه تكوين الأجسام الطبيعية . بل هو يعتبر

(١) الأستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٠

(٢) الأشعرى مقالات ص ٣١٩ (٣) الحياط كتاب الانتصار ص ٣٣ و ٥٥

الأجسام كلها متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع ^(١) ولذلك لم يذكر عدد الأجزاء اللازمة لتكوين أقل الأجسام بل هو يبدأ بالجسم ويعرفه بأنه الطويل العريض العميق . ويقول أنه ليس لأجزائه عدد يقف عليه ^(٢) .

صعوبة

لما كان الوهم يقسم كل جزء إلى أجزاء وهكذا لا إلى نهاية فكيف يمكن التحدث عن الفرق بين كتلة أو وزن جسمين إذ أن الجسمين يمكن تجزيتهما بالوهم إلى ما لا يتناهى من الأجزاء . واللامتناهيات لا يتميز بعضها عن بعض؟ في محاولته الاجابة على هذه الصعوبة يلجأ النظام إلى فكرة النسبية وهاك المثل الذى يقدمه : إن الجبل إذا نصف نصفين ونصف الخردلة نصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفى الخردلة وكذلك إن قسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها . ثم كذلك أجزاءهما إذا نجزأ أبدأ على هذه السيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة ^(٣) فهكذا توجد نسبة قياسية في هذه العملية بين أجزاء الجبل وأجزاء الخردلة — حتى إذا انتهت هذه الأجزاء إلى اللامتناهى — فالنظام يبدأ من نقطة معينة أعنى الأجسام — وهى أساس كل تجزؤ كما أنه يقول بنسبة حتى بين اللامتناهيات .

صعوبة أخرى

إذا كان الجسم قابل للتجزؤ هكذا إلى ما لا نهاية فكيف يمكننا قطعه ؟

(١) المصدر نفسه ص ٥٥ (٢) الأشعري . مقالات ص ٣٠٤

(٣) الخياط . الانتصار ص ٣٦

يرد النظام قائلاً ان قسماً منه يقطع بالحركة والقسم الآخر بالطفرة (١) وكان أول من تكلم بالطفرة من المفكرين الاسلام .

مصدر مرم قول النظام بالجبر

يقول الشهرستاني والبغدادى (٢) إن النظام وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذى لا يتجزأ والمعنى هنا بالفلاسفة هم اليونانيون والمعروف أن بارمنيدس (٣) قال إن العالم موجود واحد وطبيعته واحدة — ليس كما قال الطبيعيون الذين يفرضون عنصراً واحداً (ماء أو هواء أو نار) ويستخرجون منه كثرة الأشياء المشتركة بالحركة والتغير — بل قال ان العالم ساكن (٤) وأنكر الكثرة والحركة. ثم أخذ تلميذه زينون الأيلى يدافع عن هذا المذهب وقدم الحجج ضد الحركة وأهم حجة تعرف بالقسمة الثنائية وهى مأخوذة من فرض المقدار مركباً من أجزاء غير متناهية . ولما كان اجتياز اللامتناهى ممتنعاً فإن الحركة ممتنعة (٥) — ثم ان الرواقيين وعلى رأسهم زينون الرواقى (٦) خالفوا الأبيقوريين في تصور المادة فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية — فلا شك أن يكون النظام قد تأثر بهذين الرأيين — رأى الأيليين ورأى الرواقيين .

(١) انظر الفصل الخامس بالحركة رقم ٨

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٣ — البغدادى — اصول الدين ص ٣٦

(٣) بارمنيدس (٥٤٠ — ٤٩٠) ق.م هو المؤسس الحقيقى للمدرسة الأيلية — زينون الأيلى

(٤٨٧ — ٤٣٠) ق.م

(٤) ارستطو ما بعد الطبيعة م ١ ب ١ ص ٩٨٦ (٥) الاستاذ يوسف كرم — فلسفة يونانية ص ٤٩

(٦) زينون الرواقى (٣٢٦ — ٢٦٤ ق.م) أنشأ مدرسة في وواق فدعى وأصحابه بالرواقيين .

وتأثير هؤلاء الآخرين كان أقوى من تأثير الأولين إذ أننا نرى النظام يتكلم عن الكون والظهور كما تكلم عنها الرواقيون ^(١) . كما وأن تأثير الأيلين أدى بالنظام إلى إحداث القول بالطفرة حتى يخرج من المأزق الذى وقع فيه بارمنيدس وزينون الأيلى عند ما استحالا وجود الجزء الذى لا يتجزأ . ولكن الخياط يذكر لنا رد النظام على المنانية ^(٢) القائلين ان بلاد الهامة (والهامة هى روح الظلمة) لاتتناهى فى الذرع والمساحة وان الهامة قطعت بلادها ووافت بلاد النور ^(٣) . فيرد النظام عليهم قائلا : اذا كانت الهامة قطعت بلادها فكأن بلادها متناهية لأن الفراغ من قطع الشئ دليل على تناهيه . لذلك لم يزعم ابراهيم ان الأرواح يجوز ان تقطع بلادا لاتتناهى فى المساحة والذرع حتى يفرغ من قطعها . وبعد ذلك يضيف الخياط قائلا انما انكر النظام ان تكون الاجسام مجموعة من اجزاء لاتتجزأ . وزعم انه ليس من جزء من الاجسام الا وقد يقسمه الوهم نصفين ^(٣) . الخياط يظهر لنا النظام فى مجادلات مع المانوية والثانوية وهم يقولون بعدم تناهى بلاد الظلمة والنور من جهة وبقطع بلاد الظلمة من جهة أخرى . ولكن النظام وجد تناقضا فى قولهم هذا اذ من المستحيل قطع اللامتناهى — فهل يكون النظام قد تأثر بقول المانوية هذا ولجأ الى فكرة الطفرة يفسر بها قطع اللامتناهى ثم انه طبق فكرة اللامتناهى على اجزاء الجسم فقط مع اعتباره الجسم محدودا بالذرع والمساحة ؟

(١) أنظر الفصل الخامس بالملحوظات (ملحوظة)

(٢) للمنانية تقول أن النور والظلمة قديمان لم يزلأ وأن الهامة (وهى روح الظلمة) تقطع

بلادها وتوافى بلاد النور . (٣) الخياط : الانتصار ص ٣٣ .

يلاحظ ان النظام فى جدله مع المنانية يحاول ان يقنعهم بأن بلاد الظلمة والنور متناهية من كل جهة لأنهم يقولون أنها متناهية من جهة واحدة . وما هو متناه من جهة فلا يمكن ان يكون غير متناه من الجهة الأخرى . ثم يصل النظام الى هذه النتيجة التى الزم المنانية بها وهى ان الجسم متناه فى المساحة والذرع محتتمل للقسمة والتتصيف الى ما لانهاية — كما وان بلاد النور والظلمة يلزم ان تكون متناهية بالمساحة والذرع — وما هو أمره كذلك فهو ليس قديما لأنه متناه . وقصد النظام هدم قول المنانية بأثنين قديمين .

فأذن هل أخذ النظام قوله بنفى الجزء الذى لا يتجزأ من المنانية ام أنه تذرع بأقوال الأيونيين من اليونان والرواقيين حتى يرد على المنانية وانتهى الى قوله هذا مستعينا بفكرة الطفرة لتفسير ما استصعب تفسيره ؟ ان اطلاع النظام على الفلسفة اليونانية من جهة ورده على المنانية من جهة أخرى هما العاملان الأساسيان فى تكوين فكرته .

وهكذا فيما يختص بالجزء الذى لا يتجزأ نصادف رأيين متعارضين عند المعتزلة : رأى من قال بالجزء ورأى من نفاه ثم رأى الأول القائل بالجزء ينقسم بدوره الى رأيين : رأى من لا يعترف بأى صفة للجزء ورأى من يعترف له ببعض الصفات . ولما كانت هذه المسألة كما عرضها هؤلاء وأولئك لا تمس أى أصل من اصول الاعتزال الخمسة كان لمن تكلم فيها حرية النظر والبحث والأخذ بالأراء القديمة كما وضعنا ذلك .

وبعد هذا البحث الأول الخاص بتكوين الأجسام نبهت مسألة الأعراض القائمة بهذه الأجسام .

٧ - أعراض الأجسام

ان الفريق القائل بالجزء الذى لا يتجزأ يميز تماماً بين الجوهر والعرض فقط من اعتبار الجزء معرى عن كل صفة . مثل ابو الهذيل والقوطى ومعمار والاسكافى والبلخى - يقولون ان الأعراض حاصلة من تماس الأجزاء المكونة للجسم - بينما من اعتبار الجزء حائزاً على صفات . مثل الجبائى - يقول ان الأعراض موجودة فى الأجزاء المكونة للجسم ولكنها متميزة عن جوهر هذه الأجزاء .

لكن كل هذه الأعراض ليست من نوع واحد فمنها ما يبقى ومنها ما لا يبقى . مثلاً الحركات لا تبقى حسب قول ابى الهذيل بينما الألوان والطعوم والأرييح والحياة والقدرة تبقى بقاء لا فى مكان (١) . يفسر ابو الهذيل ذلك بقوله ان البقاء هو قول الله للشيء « ابقه » وكذلك الأمر فى بقاء الجسم وفى بقاء كل ما يبقى من الأعراض (١) . والجبائى يشاطر قول ابى الهذيل فى ان الألوان والطعوم والأرييح والحياة والقدرة والصحة تبقى وهو يقول ببقاء أعراض كثيرة (٢) . ومر بنا فى فصل العدم ان الوجود او البقاء هو ما يمنحه الله للعدوم ليكون . فوجود الأجسام عرض تنتج عنه أعراض هذه الأجسام .

ويوضح بشر بن المعتمر كيف تتوالى الأعراض على الجسم . فيقول السكون يبقى ولا يتقضى الا بان يخرج الساكن منه الى حركة وكذلك السواد

لا ينقضى الابان يخرج منه السواد الى ضده من بياض او غيره وكذلك
في سائر الاعراض على هذا الترتيب (١) .

فبينما ابو الهذيل يقول بصلة وثيقة بين الأجسام واعراضها لأنه يعتبر
العرض نتيجة حتمية لتماس الأجزاء المكونة للجسم نرى بشرا مجرد العرض من
جوهره ويقول ان الاعراض المتضادة يمكنها ان تمر في جوهر واحد دون
ان تتغير ماهية هذا الجوهر . ولما قال ابو الهذيل ان الجزء في ذات حده
ليست له اى صفة بل يكتسب اعراضه من تماس الأجزاء مرددا بذلك قول
ديموقريطس - كان من الطبيعى ان يجعل الاعراض تابعة لهذا التماس
فطالما وجد التماس بين الأجزاء الستة وجد الجسم ووجدت اعراضه .
ولما انفك هذا التماس تلاشى الاعراض . فقط هو يضيف رأيا خاصا به
كان ديموقريطس بعيدا كل البعد عنه وهو ان الاعراض مثل اللون والحياة
الخ تبقى ببقاء لافى مكان لان البقاء هو قول الله للأشياء دابقه .

ثم لما ربط الجبائى العرض بالجوهر كان مرددا لقول ابيقوروس الذى قال
بصور للأجزاء . ولا يمكن فصل الصورة اعنى العرض . عن جوهره . ثم
كرر الجبائى قول المعتزلة بالوجود الحاصل من الله والذى يتميز تمام التميز
عن الماهيات لذلك يمكن لله ان يبقى اعراضا بدون جواهر كما ذهب الى
ذلك ابو الهذيل .

اما قول بشر بن المعتز ان اعراضا متضادة مثل الحركة والسكون
البياض والسواد تمر بنفس الجسم او الجوهر فإنه جاء مطابقا لقول ارسطو

فى العرض وهو القائل ان الاختلاف فى العرض لا يحدث اختلافًا فى الجوهر .

قول النظام فى الاعراض

لم يعتبر النظام الجزء الذى لا يتجزأ كعنصر مكون للجسم هذا من جهة ولم يشك بوجود اجسام محسوسة ملموسة من جهة أخرى . فترتب على ذلك انه قال ان الجسم هو مجموعة اعراض واحساسات نشعر بها . فرد جميع الاعراض الى اجسام وقال ان الألوان والطعوم والروائح والأصوات اجسام ^(١) وهذه النتيجة التى وصل اليها النظام تبدو منطقية لمن ينفى وجود الجزء الذى لا يتجزأ أعنى الذى ينفى وجود جوهر ثابت تقوم عليه الاعراض ولكن بالرغم من رده جميع الاعراض الى اجسام يقول النظام بعرض واحد ليس بجسم وهى الحركة . وبما ان الحركة عرض فلا يجوز ان تبقى بينما الاجسام باقية بموجب خلق مستمر للوجود من لدن الله . فتكون جميع حركات الاجسام حتى حركة مرورها من حالة العدم الى حالة الوجود - اعراض . ولما رد النظام هكذا جميع الاعراض الى اجسام لطيفة بدون شك . ولما لم يعترف الا بعرض واحد وهو الحركة . اصبح العالم فى نظره مكونا من مادة وحركة ^(٢) . ونظرية ديكارت الآلية لا تختلف عن نظرية النظام .

(١) المهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٣ - البغدادي : الفرق ص ١١٣ - الايجي : المواقف

ص ١٨٥ - ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨ - الامري : مقالات ص ٣٥٨

(٢) دكتور محمد عبد الهادي أبو ريده : النظام ص ١١٩

مصدر قول النظام هذا في الاعراض

يقول هوروفتز (١) أن النظام أخذ من الرواقين قوله بنفى الاعراض -
لقد سبق وبيننا أن النظام تأثر بقول الرواقين في نفي الجزء الذى لا يتجزأ (٢)
ولكن هورتن (٣) يقول إن النظام تأثر في قوله هذا بالفلسفة الهندية وهو
عاش بالبصرة وكان على اتصال بالهنود - ولكن الشهرستاني والبغدادى
يقولان إن النظام وافق هشام بن الحكم في قوله ان الألوان والطعوم
والروائح أجسام (٤) . فلا يبعد أن يكون النظام قد تأثر بكل هذه التأثيرات
ولكن بما أنه أخذ قوله بنفى الجزء الذى لا يتجزأ من ملحدة الفلاسفة (كما
يقول البغدادى وهوى عنى بلاريب الايلين والرواقين) فيمكننا أن نستنتج
من ذلك أن النظام - كما يقول هوروفتز - قد تأثر خصوصاً بالرواقية في
كلامه في الجسم والعرض . ثم المذهب الرواقى كبير الشبه بالمذهب الهندى
الذى يقدر النار . والرواقيون يقولون ان العالم الهى بالنار التى هى العلة
الاولى والوحيدة . (٥) فهكذا يكون المصدر الاصلى هو واحد أعنى
الفكرة الهندية .

ففيما يختص بالاعراض نصادف أيضاً ثلاثة حلول مختلفة : حل أبى
الهديل والفوطى ومعمرو الاشكافى والبلخى والجبائى الذين لم يفصلوا العرض

(١) هوروفتز (Horovitz) kalam S 10—11 (٢) أنظر رقم ٦ من هذا الفصل

(٣) هورتن f Horten . Indische Gedanker S514 (٤) الشهرستاني الملل ج ١ ص ٦٣

البغدادى . الفرق ص ١١٣ (٥) الاستاذ يوسف كرم الفلسفة اليونانية ص ٣٠٤

عن جوهره - متأثرين بديموقريطس وأبيقورس - ثم حل بشر بن المعتمر الذى يقول بتوالى الأعراض على الجواهر - متأثراً فى هذا القول بمذهب أرسطو - وأخيراً حل النظام الذى رد جميع الأعراض ما عدا الحركة إلى أجسام - متأثراً فى ذلك بالفلسفة الهندية وبالرواقية .

بعد ما تقدم من عرض الآراء المختلفة فى الجوهر والعرض ترى كل فريق يحتفظ بنظرياته ويذهب بها إلى أبعد حد مستخرجاً منها نتائج منطقية وهذا ما سنبينه فى المسائل الآتية :

٨ - هل يمكن رؤية الأجسام والأعراض ؟

إن جميع المعتزلة - سواء من قال منهم بالجزء الذى لا يتجزأ أو من نفى هذا الجزء - يعتبرون الجسم - بالمعنى الذى سبق وأوضحناه فى بداية هذا الفصل - كحقيقة أولية فى إمكانها أن تؤثر على أعضائنا . وإذا تكلمت المعتزلة فى الجزء كان ذلك مجرد اعتبار ذهنى . والتعاريف المختلفة التى عرفوا بها الجسم تبرهن كفاية على ذلك . فالجسم هو المحسوس . ولكن نظرياتهم المختلفة فى الجزء وفى أعراضه كان لها أثرها فى تفسيرهم رؤية الجوهر والأعراض . فنرى أصحاب القول بالجزء مثل أبو الهذيل والفوطى والبلخى والجبائى الذين يعتبرون الأعراض ملازمة للجواهر ^(١) يزعمون أن الأجسام ترى وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع . وأن الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشئ متحركاً ويرى السكون إذا رأى الشئ ساكناً . وكذلك القول فى الألوان والاجتماع

(١) أنظر أعلاه رقم ٥ .

والافتراق والقيام والقعود وكل شيء . وأن الانسان يلمس الحركة والسكون
بلسة للشيء متحركاً أو ساكناً لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلسه
له ساكناً ومتحركاً كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً
والآخر متحركاً . وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الانسان فرق
بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلسه إياه فهو يلمس ذلك العرض . فقط
الألوان لا تلمس ^(١) بل البصر يميز بينها - فعلى ذلك القول من لمس أو رأى
العرض يكون قد لمس ورأى الجسم . وهذه نتيجة منطقية لنظرية هؤلاء
المعتزلة القائل بعضهم أن الأجزاء مجردة من كل صفة وأن الصفات ناتجة
من تماس الأجزاء ^(٢) والبعض الآخر القائل أن الجزء معين أعني له صفات
حتى قبل أن يماس الأجزاء الأخرى المكونة للجسم . فعلى ذلك لا يمكن
فصل العرض عن الجسم وتكون رؤية العرض هي رؤية الجسم .

لما ربط أبو الهذيل العرض بالجسم واعتبر الأعراض حاصلة من تماس ^(٣)
أجزاء الجسم فكأنه مهد الطريق لتليذه النظام لرد جميع الأعراض - ماعدا
الحركة - إلى أجسام - ولما نفى النظام وجود الأعراض كان من الطبيعي أن
يقول أن الأعراض محال أن ترى وأنه لا عرض إلا الحركة ومحال أن
يزى الانسان إلا الألوان والألوان أجسام ولا جسم يراه الراى إلا لون ^(٤)
إن النتيجة التي يصل إليها النظام وهي أننا نرى الأجسام (لأن الأعراض أجسام

(١) الأشعرى مقالات ص ٣٦١ (٢) أنظر أعلاه رقم ٥ (٣) تماس

الأجزاء هو السبب الأساسى فى وجود الجسم كما أن هذا التماس هو أيضاً سبب وجود

الأعراض . فاذا انك هذا التماس زال الجسم وزالت الأعراض (٤) الأشعرى :

مقالات ص ٣٦٢ - وانظر أعلاه رقم ٦

عنده) نتيجة مماثلة لما وصل اليه أبو الهذيل والجبائي الذين ربطا العرض بالجسم . وربط العرض بالجسم على هذا النحو يجعل من العرض مجرد اعتبار ذهني إذ لا يمكن فصله عن الجسم حتى يحل محله عرض آخر في ذات الجسم . وبعبارة أخرى هذا الربط يكون محاولة لرد العرض للجسم . وإن لم يقم أبو الهذيل بهذه المحاولة نجد النظام قام بها ووصل إلى ما كان قد وصل اليه واضعوا مذهب الذرة من اليونانيين أعني ديموقريطس وأبيقوروس الذين أثرا على مذهب المعتزلة في الأجسام .

ولكن معمر يميز تماماً بين الجوهر والعرض ولا يضع بينهما هذه الرابطة الوثيقة التي قال بها باقي المعتزلة والتي بمقتضاها فسروا رؤية الجوهر بواسطة رؤية العرض - كأن تأثير أرسطو في مسألة العرض والجوهر كان أقوى على معمر من تأثير ديموقريطس وأبيقوروس . لذلك جاء قول معمر مختلفاً عن قول باقي المعتزلة في رؤية الأجسام إذ يقول : إنما ندرك أعراض الجسم فقط فاما الجسم فلا يجوز أن يدرك (١) فالمحسوس من الأشياء أعراضها والعرض منفصل عن الجوهر فرؤية العرض لا تعني رؤية الجوهر .

فتصادف هنا أيضاً فيما يختص برؤية الأجسام والأعراض ثلاثة مواقف مختلفة : موقف من يقول برؤية الأعراض والأجسام وهو موقف أبي الهذيل والجبائي - ثم موقف النظام القائل برؤية الأجسام فقط إذ أنه رد جميع الأعراض - ما عدا الحركة - إلى أجسام - وأخيراً موقف معمر القائل

بعدم رؤية الأجسام بل برؤية الأعراض لأنه فصل العرض عن الجسم
وقال إن المحسوس هو العرض .

٩ - الأجسام وأعراضها

لما ربط أبو الهذيل العرض بالجواهر برابط وثيق أعطى عن ضد الشيء
التعريف الآتى : الضد هو ما إذا لم يكن كان الشيء وإذا كان لم يكن الشيء .
وانتهى إلى أن الأجسام لا تتضاد وأحال تضادها (١) . ولما كانت الأعراض
تابعة حتماً للأجسام ومرتبطة بها رابطاً وثيقاً - حسب رأيه - فيصبح توالى
الأعراض على نفس الجسم مستحيلاً لأن كل تبدل أو تغير فى العرض يتبعه
حتماً تغير وتبدل فى الجسم .

فنظرية أبى الهذيل هذه الخاصة بالأجسام والأعراض هيأت السبيل لقول
النظام بأن العرض جسم وعليه لا يمكن أن نقول أن عرضاً هو ضد عرض
آخر ما عدا الحركة والسكون وهما العرضان الوحيدان - والأجسام مثل
الحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحموضة فهذه كلها أجسام
متفاسدة يفسد بعضها بعضاً وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان (٢)
فعلى ذلك لا يصبح الجسم الأبيض (أو البياض) جسماً أسود (أو سواداً)
بدون أن يفقد جوهره كيباض بل الجسم الأبيض يفسده الجسم الأسود .
فلا يمكن أن نتصور جسماً واحداً حاملاً لضدين : أولاً لأن الأعراض أجسام
ثم لأنه لا يجوز وجود جسمين ضدين فى آن واحد وفى مكان واحد بل
يجب أن يزول أحدهما ليحل محله الآخر . وإذا أردنا أن نوضح فكرة

(١) نفس المصدر ص ٢٧٦

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٦

النظام هذه بمثل قلنا لو أردنا قلب لون شيء من أسود إلى أبيض لزم أن يزول أولاً اللون الأسود ليحل محله اللون الأبيض وإسكن اللون الأبيض لا يقلب الأسود أبيض . فما ندعوه عرض هو في نظر النظام جسم . وكل جسم له لون وشكل وطعم الخ لا يمكن فصلها عنه بل هي الجسم وإذا فصلت عنه زال الجسم وحل محله جسم آخر — وهذا الكلام نتيجة منطقية لما قاله أبو الهذيل بأن العرض ملازم للجسم لا يمكن فصله عنه فاعتبر النظام العرض جسماً وأوضح جهاراً ما كان مطوياً في فكر أبي الهذيل .

١٠ - الأعراض لا تستحيل اجساماً والأجسام لا تستحيل أعراضاً

يفسر أبو الهذيل والنظام عدم هذه الاستحالة تفسيراً طبيعياً : جعل أبو الهذيل العرض ملازماً للجوهر واعتبر النظام الأعراض (ما عدا الحركة) جواهر . ولكن الخياط والجبائي يلجآن إلى تفسير ميتافيزيقي : فيقول الخياط إن الله عالم بالاشياء على ما هي عليه من حقائقها لم يزل ولا يزال كذلك (١) وعليه تعالى هو ذاته لم يزل ثابتاً فلا يمكن أن يستحيل أي عرض إلى جوهر أو عكس ذلك . وهذا هو أيضاً قول الجبائي القائل إن الله يعلم الشيء جوهرًا قبل أن يخلقه وكذلك اللون يعلمه لونا قبل أن يخلقه وكذلك الامر فيما تسمى به الشيء قبل كونه (٢) .

وهكذا تبني المعتزلة نظام العالم على أثاث ثابت . وهذا الاساس هو ثبات الجواهر والأعراض من جهة وعلم الله بالمخلوقات من جهة أخرى

(١) الخياط : الانتصار ص ١١٤ (٢) الأشعري : مقالات ص ٣٧١

وهذا العالم لم يزل ثابتاً . وهذا الأساس مهد لقولهم بمبدأ الحتمية في العالم الطبيعي .

١١ - مبدأ الحتمية في العالم الطبيعي

ولما اعتبرت المعتزلة الجواهر وخصائصها ثابتة أصبح العلم في نظرهم ممكناً وسهلاً . وإذا هم لم يتكلموا صراحة عن الحتمية في الطبيعة فإن أقوالهم بالجواهر والعرض تدل على وجود قانون ثابت تخضع له جميع الظواهر الطبيعية . ونصادف قولاً للمعمر يوضح فيه تماماً هذا النظام الحتمي في الطبيعة فيقول أن ما يحل في الاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه^(١) وإن الموات يفعل الاعراض التي حلت فيه بطبعه وإن الحياة فعل الحي وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت^(٢) ويزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذى حركة أو سكون وتأليف وافتراق ومماسة ومباينة فعل غير الله^(٣) أعنى أنها أفعال طبيعية للفلك — ويصل معمر إلى هذه النتيجة وهي لا تختلف عن نظرة العلم الحديث في خصائص الاجسام وظواهرها فيقول : إن الله لا يفعل عرضاً^(٤) بل إن السمع فعل السميع والبصر فعل البصير والحس فعل الحاس . فيكون الله كون جواهر في امكانها أن تحدث أعراض معينة . فثلاً لا تقول إن الله يلون الجسم أو يحييه بل إن من شأن (أو طبيعة) هذا الجسم أن يتلون وإلا فلن يتلون أبداً .

(٢) الحياط — الانتصار ص ٤٤

(١) نفس المصدر ص ٤٠٥

(٣) الأشعري — مقالات ص ٤٠٥

وهكذا الامر في كل عرض آخر . فالاعراض لا تضاف جزافاً على الاجسام بل الاجسام من طبيعتها تقبل أعراضاً معينة .

وقول معمر هذا قول صريح واضح في الحتمية . ولولا هذا المبدأ لما قام علم .

وهناك قول آخر قاله النظام ويثبت فيه الحتمية في الطبيعة . يذكر لنا البغدادى أن النظام زعم أن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد ^(١) فكل جنس من الاجسام لا يحدث إلا نوعاً معيناً من الاعمال . وإذا ما علت جميع خصائص هذا الجسم علمنا طبيعته والطبيعة ثابتة لا تتغير كما سبق وأوضحنا ذلك ^(٢) .

فقط يصادف أن يتأخر مفعول الشيء أو الجسم وقتاً ما بدون أن يتنافى هذا التأخير مع مبدأ الحتمية . وهذا ما يقصده أبو الهذيل والاسكافي والجبائي بقولهم أنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقات كثيرة من غير أن يخلق انحدار وهبوط بل يحدث سكون والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق ^(٣) . إن هذا لا يعنى أن الحجر والنار فقدتا خصائصها الطبيعية من هبوط واحتراق بل أن هناك أوقاتاً من السكون في الجو بين الصعود والهبوط وأوقاتاً تظهر فيها النار غير فاعلة عند ما تبدأ في حرق جسم قابل للحريق مثل القطن . والملاحظة تبرهن على صحة هذا

(٢) النظر اعلام رقم ٥ وما بعده

(١) البغدادى - الفرق ص ١٢٠

(٣) الأشعرى . مقالات ص ٣١٢

القول وهو لا يعنى أن مفعول الاجسام الطبيعى قد انعدم - وإذا قال الأشعرى إن البغداديين أنكروا مجامعة النار والخطب أوقاتا غير أن يحدث الله احتراقا (١) فذلك لأنهم لم يتصوروا أن الجسم يكف عن عمله الذى طبع عليه ولو برهة واحدة من الزمان : فعندما تقرب النار من القطن يحدث حريق . وإذا تكلم أبو الهذيل عن فترة سكون أو تأخير فذلك لا يعنى انعدام الفعل الطبيعى للجسم بل هذه الفترة لازمة حتى يكون العمل ظاهراً للانسان .

وبما تقدم نرى أن المعتزلة تدافع عن مبدأ الحتمية وهو نتيجة لنظريتهم فى الأجسام وفى علم الله .

أثر ارسطو فى هذا القول

ان أثر ارسطو لواضح كل الوضوح هنا : انه يقول فى كتابه السماع الطبيعى (م ا و م ه) ان صورة الشئ هى طبيعته (وحسب ارسطو الماهية مكونه من هيولى وصورة) وان الشئ يفعل بصورته حتما اعنى بطبيعته . والمعتزلة تقول ان الأشياء تفعل بطبيعتها اعنى بصورتها حسب المعنى الأرسطوطالى لهذا اللفظ . ويقول ارسطو ان الجسم يفعل بصورته ففعله خاص به ولا يمكن ان يفعل خلافه والا بطلت صورته اعنى طبيعته . ولما قالت المعتزلة ان الأشياء تفعل بطبيعتها جاء قولها ترديدا لفكرة الصورة عند ارسطو .

١٢ - مبدأ الحتمية ينطبق على السمويون

ان الحتمية لا تنطبق فقط على افعال الأجسام الطبيعية وحركاتها الموجودة

بالفعل بل ايضا على كل ما هو بالقوة . مثلاً الحطب محترق بالقوة كما وان النار في الحجر كامنة وانها في الحطب كامنة والزيت كامن في الزيتون والدهن في السمسم والنخلة كامنة في بذرة البلح ^(١) فاذا تكلم في الكمون بعض المعتزلة مثل ابو الهذيل والنظام ومعمرو وبشر بن المعتز فهم يقصدون بذلك الاشياء الموجودة بالقوة ^(٢) . والقوة الطرف الاول للفعل . والشئ يمر من القوة الى الفعل بطبيعته او صورته اعني حسب قانون ثابت له .

فبدأ الحتمية عام يشمل كل الطبيعة الجامدة والحية . فقط اعمال الانسان الاختيارية غير خاضعة لهذا المبدأ كما ستوضحه في علم النفس عند المعتزلة. ^(٣)

مصدر هذه الفكرة

ان أثر ارسطو واضح هنا ايضا . انه يقول ان ما هو بالقوة يصير بالفعل حسب طبيعته اعني صورته . فهو خاضع اذن لنظام طبيعته ويعمل بمقتضاها ^(٤) وهذا هو قول المعتزلة ايضا .

١٣ - هل يجوز ان يبطل ما في الجسم من اجتناع ؟

لقد بينا في مستهل هذا الفصل معنى كلمة جسم عند المعتزلة . ولما كان الجسم

(١) الأشعرى - مقالات من ٣٢٨ و ٣٢٩ - ابن حزم - الفصل ج ٥ من ٣٩
(٢) يقسم ارسطو الموجود الى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية ، القوة الفعلية هي قدرة شئ على احداث تغيير في شئ آخر أو في نفسه من حيث هو آخر أى من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ متفعل كالرجل الذى يبرىء نفسه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طيب - والقوة الانفعالية هي قدرة المتفعل على الانفعال من حال الى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر (أرسطو - السماع الطبيعى م ٥ و ١) - انظر أيضاً ملحوظة رقم ٤ في فصل « المخلوقات »

(٣) الجزء الثانى من كتابنا هذا (٤) أرسطو - السماع الطبيعى م ١ و م ٥

في نظر اغليتهم مكونا من عدد من الأجزاء يتراوح بين ستة وستة وثلاثون
فهل يمكن لهذه الأجزاء ان تنفصل وتصبح منفردة ؟ واذا صح ذلك فماذا
يكون حكم هذه الأجزاء المنفصلة ؟

نحن نعلم ان جميع المعتزلة من ابي الهذيل الى الجبائي لا يقولون بأن الجزء
يوجد منفردا من طبيعته لان من طبيعة الأجزاء ان توجد مؤتلفة فلسكى
تنفرد يلزم قوة غير طبيعية لتفكيكها بعضها عن بعض . لذلك يقول
ابوالهذيل : الجسم يجوز ان يفرقه الله ويبتل ما فيه من الاجتماع حتى يصير
جزءا لا يتجزأ وان الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق
له ولا اجتماع فيه ولا اقتران^(١) وليس له لون ولا طعم ولا رائحة ولا حياة
ولا قدرة ولا علم^(٢) ويمثل لذلك بقوله : ان الخردلة يجوز ان تتجزأ تصفين
ثم اربعة ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لا يتجزأ^(٣) . فالصفة الطبيعية
للجزء هي خمسة ستة امثاله بنفسه وجامعة غيره . ولكن انفراده فيكون
بواسطة الله لأن الانفراد ليس من طبيعة الجزء .

ويضيف ابوالهذيل قائلا ان الجزء الذى يفرده الله يمكن ان تراه العيون
اذا خلق الله فينا رؤية له وادراكا له^(٤) . وهذا امر طبيعى اذا ان البصر لا
يقع الا على اللون والشكل والجزء المنفرد معرى عن هاتين الصفتين .

ان رأى ابي الهذيل فى ابطال انفراد الجزء هو أيضاً رأى جميع المعتزلة
ما عدا النظام الذى استحال وجود جزء لا يتجزأ . ويقول الجاحظ
معزاً قول ابي الهذيل : ان الله لا يمكنه أن يفنى الاجسام بل يمكنه أن

يفرقها إلى أجزاءها (١) فليس من طبيعة الجزء أن يكون منفصلاً بل أن يجتمع بأمثاله .

ان قول المعتزلة هذا يختلف تماماً عن قول ديموقريطس وابيقوروس اللذين اعتبرا الجزء الذي لا يتجزأ عنصراً قائماً بذاته . فقط رأى المعتزلة هنا جاء مطابقاً لرأى ارسطو وهو يبنى العلم النظري أولاً على ما هو محسوس ومتحرك . ولما كان الجزء الذي لا يتجزأ غير محسوس فأعتبرت المعتزلة اقل الاجسام هو ما يمكن وجوده حقيقة وطبيعياً كما انها اعتبرت وجود الجزء أمراً غير طبيعي وانتهت الى أن الجزء لا يفصله الا الله .

١٤ - المداخلة :

لما كانت الأجسام في نظر المعتزلة مكونة من عدد مختلف من الأجزاء ولما كانت الأجسام متميزة الواحد عن الآخر فهل يمكن وجود جسمين او أكثر في حيز واحد ؟ رد المعتزلة على هذا السؤال متعلق بنظريتهم في الجسم ولما كانت هناك نظريتان كبيرتان متعارضتان جاء ردهم في موضوع المداخلة على طرفي نقيض :

الرد الاول :

يقول ابو الهذيل انه لا يجوز كون جسمين في مكان واحد (٢) وذلك لانه اعتبر العرض مرتبطاً برباط وثيق مع الجسم ولما كان كل جسم يشغل حيزاً معيناً

(١) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٤٨

(٢) الأشعري : مقالات ص ٣٢٨ - الإيجي مواقف ص ٢٥١ - ابن حزم الفصل ج ٥

فلا يجوز وجود جسمين في حين واحد وفي آن واحد - وهذا هو ايضا رد
باقى المعتزلة الذين تتفق نظريتهم فى الجسم ونظرية ابى الهذيل

الرد الثانى

لكن النظام أجاز المداخلة لأنه اعتبر جميع الأعراض - ما عدا الحركة -
أجساما . فيقول إن اللون يداخل الطعم والرائحة وإنها أجسام ومعنى
المداخلة أن يكون حين أحد الجسمين حيناً للآخر وأن يكون أحد الشئتين
فى الآخر (١) فمثلا فى الزهرة نجد اللون والرائحة والذوق تشغل حيناً واحداً
إن هذه النتيجة التى يصل إليها النظام فى الكلام عن المداخلة هى نتيجة
حتمية لنفيه الأعراض وردّها كلها (ما عدا الحركة) إلى أجسام .
فموضوع المداخلة متعلق بتعاريف الجسم والعرض عند المعتزلة

ومن كل ما تقدم نلاحظ أن نظرية المعتزلة الخاصة بالأجسام الطبيعية
لا تركز على فكرة مجردة - أعنى فكرة الجزء الذى لا يتجزأ أو الذرة -
بل على وقائع حسية أعنى أقل قسم محسوس فى الجسم وإذا تكلموا فى الجزء
فكان ذلك مجرد تصور - ثم اعتبروا جميعاً - ما عدا النظام - الجسم كحامل
للأعراض بينما النظام رد جميع الأعراض إلى أجسام - وهكذا يكون أساس
المعرفة الحسية متركزاً فى العالم الطبيعى المركب من هذه الأقسام المحسوسة .
وسنوضح فى القسم الخاص بعلم النفس كيف يتحول المحسوس إلى معرفة
عند الإنسان .

الفصل الرابع

الحركة

الخلق في مذهب المعتزلة هو المرور من العدم إلى الوجود . والمعدومات كما ذكرنا (١) لها بعض الخصائص . ولكن الحركة أهم صفة تتصف بها الكائنات . فهل هذه الصفة مكتسبة من الوجود أم هي ملازمة للمعدومات ؟

١ - هل الأجسام متحركة عند خلقها ؟

يفرق بعض المعتزلة بين الجسم من جهة والحركة والسكون من جهة أخرى ويقولون إن الجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك إنما يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن بحلول السكون فيه . وهذا هو قول الخياط (٢) . ومعنى ذلك أن الحركة والسكون مكتسبتان من الوجود . ويقول البعض الآخر مثل أبو الهذيل ومعمرو وبشر بن المعتمر والجبائي إن الجسم ساكن في حال خلق الله له (٣) . ومعنى هذا القول أن الحركة غير ملازمة للمعدومات في حال العدم بل هي مكتسبة من الوجود وأن المعدومات في حالة سكون . ورأى النظام لا يختلف في جوهره عن رأى باقى المعتزلة

(١) أنظر الباب الثانى الفصل الاول الخاص بالعدم (٢) الانتصار للخياط ص ١١٣

(٣) البغدادى : أصول الدين ص ٥٠ - الاميرى : مقالات ص ٣٢٥

فيقول إن كل موجود فهو متحرك وإن الأجسام كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة ^(١) والجسم عنده هو الموجود . ويميز النظام نوعين من الحركة حركة اعتماد ^(٢) وحركة نقلة ، وزعم أن الأجسام في حال خلق الله لها متحركة حركة اعتماد ^(٣) . يلاحظ من قول النظام إن الحركة تتبع حتما الوجود وأنها ليست صفة من صفات المعدوم بل يكتسبها المعدوم من الوجود .

فجميع المعتزلة متفقون على أن الحركة ليست من صفات المعدومات بل هي صفة تكتسبها المعدومات حين توجد .

٢ - تعريف الحركة والسكون

يميز أبو الهذيل بين الحركات والسكون وبين الأكوان والمماسات ويقول إن حركة الجسم هي في انتقاله من المكان الأول إلى الثاني كما أنه عرف أيضاً الحركة بأنها أول كون في المكان الثاني ^(٤) والسكون هو لبث الجسم في المكان زمانين متتاليين ^(٥) . فكل حركة تستوجب مكانين وزمانين بينما السكون يستوجب مكاناً واحداً وزمانين . فالحركة في رأى أبي الهذيل هي إما الانتقال . أما الكون ، والسكون هو الثبات في مكان واحد .

إن تعريف أبي الهذيل بأن الحركة هي الكون في المكان الثاني مهد الطريق لقول النظام بأن الحركة مبدأ تغير ما ^(٦) وإن السكون معناه أن الجسم كان

(٢) أظرمعنى هذه الحركة في رقم ٢

(٤) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٤٤

(٦) للمهرستاني . الملل ج ١ ص ٦٢

(١) الأشعري . مقالات ص ٣٢٤

(٣) الأشعري . مقالات ص ٣٢٤

(٥) الأشعري . مقالات ص ٣٥٥

في المكان وقتين أى تحرك فيه وقتين^(١) كما أنه مهد الطريق لقول الجبائي بأن الحركة والسكون أكوان^(٢) وأن معنى الحركة - حسب الجبائي - معنى الزوال فلا حركة إلا وهى زوال وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال^(٣) اعتبر أبو الهذيل والنظام والجبائي الحركة كوناً في المكان الثاني ويقول معمر إن السكون هو الكون^(٤).

فيتضح لنا من جميع هذه التعاريف أن الحركة في رأى المعتزلة ليست فقط حركة نقله بل هى أيضاً كون بالمعنى الارسطوطالى القائل بأن الكون هو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى^(٥). فالكون يظهر عند ما يصل الجوهر إلى كمال أكبر مما كان عليه أعنى أن الكون يظهر في الحالة الثانية من تغير الشيء. لذلك قال أبو الهذيل إن الحركة هى في المكان الثاني والمكان الأول الذى تبدأ منه الحركة أو الكون هو عند النظام حالة سكون ولكنها في نفس الوقت حالة تعتمد عليها الحركة لذلك قال إن السكون حركة اعتماد. ولما قال معمر إن السكون هو الكون فهذا القول لا يختلف في جوهره عن قول أبي الهذيل بأن الحركة هى في المكان الثاني أعنى في المكان أو الحال الذى وصل إليه الجسم المتحرك وتكون فيه. والنظام أطلق على هذه الحالة اسم حركة اعتماد.

فلما عرفت المعتزلة الحركة بأنها كون وليست بنقلة، اتضح لنا لماذا جعلوا الحركة في المكان الثاني الذى يظهر فيه كون الشيء وبعضهم جعل

(١) الاشعري . مقالات من ٣٢٤ (٢) الاشعري . مقالات من ٣٥٥
(٣) نفس المصدر (٤) أرسطو . كتاب الكون والفساد

الحركة في المكان الموجود بين الأول والثاني والذي فيه يأخذ الشيء في التكوين مثل ما قال بشر بن المعتمر .

٣ - أبيه تومر الحركة

لكل حركة نقطة بداية نسميها المكان الأول ونقطة نهاية نسميها المكان الثاني وبين النقطتين يوجد مكان ثالث تمر وتدوم فيه الحركة . فاذا رجعنا إلى قول المعتزلة بأن المعدومات ساكنة وإن الحركة مكتسبة مع الوجود نجد أنهم يحددون مكان الحركة في نقطتين مختلفتين . يقول مثلاً أبو الهذيل والجبائي وابنه أبو هاشم : ان الحركة تحصل في الجسم وهو في المكان الثاني لأنها أول كون في المكان الثاني ^(١) ويضيف أبو الهذيل قائلاً : لا بد للحركة من مكانين وزمانين ولا بد للسكون من زمانين ^(٢) وتفسير قول أبي الهذيل هو أنه يعتبر المعدومات في حالة سكون فالحركة لا تبدأ في هذه الحالة بل تبدأ في حالة الوجود والوجود هو حركة مرور المعدومات من حال إلى حال . ولكن الجسم عند خلقه ليس متحركاً بل قابلاً للحركة وهو لم يكن قابلاً للحركة في حالة العدم . وحالة السكون التي يكون فيها الجسم عند وجوده تكون بمثابة حركة متجمعة في إمكانها ان تعمل وهكذا يفسر قول أبي الهذيل ان الحركة توجد في المكان الثاني إذ أن قبل الوجود يكون سكون والجسم عند وجوده ساكن ولكن الحركة تجمعت فيه في هذا المكان واصبح في مكانه التحرك .

لا شك في أن رأى أبي الهذيل هذا في الحركة مهد الطريق للنظام للقول

(١) البغدادى . الفرق من ١٤٤ - الاشعري . مقالات من ٣٥٤

« بحركة الاعتماد ، الذى عرف بها السكون . ان ابا الهذيل جمد الحركة في المكان الثانى الذى يصبح مكانا للسكون واطلق النظام على السكون هذا اسم حركة اعتماد وقال اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان فالحركة تحدث في الاول وهى اعتماداته التى توجب السكون لا الثانى وان السكون في الثانى هى حركة الجسم في الثانى ^(١) . فلا يقول النظام بالسكون بالمعنى المتعارف لهذا للفظ لأن ما نسميه سكونا يطلق هو عليه لفظ حركة اعتماد ويميز هذه الحركة عن حركة النقلة .

ثم يلاحظ ان يشر بن المعمتر يسترشد بالتجربة لتحديد مكان الحركة فيقول : الحركة تحدث لا في المكان الاول ولا في الثانى ولكن يتحرك بها الجسم عن الاول الى الثانى ^(٢) فاذن الحركة توجد بين المكانين الاول والثانى اعنى توجد في المكان الثالث الذى تمر وتدوم فيه الحركة . وتعليل ذلك هو ان في المكان الاول الجسم لا يزال ساكنا والسكون ضد الحركة ولما تحل الحركة في الجسم الساكن لم يعد هذا الجسم في الحال الاول اذ ان من المحال ان توجد الحركة والسكون في آن واحد وفي مكان واحد . ثم طالما الجسم يتحرك فهو لم يبلغ بعد المكان الثانى وهو نهاية الحركة . فاذن الحركة توجد في المكان الموجود بين المكانين الاول والثانى . فالجسم هو بمثابة نقطة هندسية مميزة عن الحركة وعندما يبدأ في الحركة يترك المكان الذى كان فيه ساكناً ^(٣) .

(١) الأشعري . مقالات من ٣٥٤

(٢) نفس المصدر من ٣٥٥ - البندادى . الفرق من ١٤٤ - اسفرائينى . التبهير في الدين من ٤٥

(٣) الخياط . اتصار من ١١٤ و ١١٥

أما بخصوص الحركة المحلية توجد أيضا حركة في مختلف اجزاء الجسم لأن اذ لم يغير الجسم مكانه فهذا لا يمنع ان اجزائه ستتغير اما مكانها في داخل الجسم

ان قول بشر في الحركة لا يختلف عن قول الخياط الذى يزعم ان الجسم يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه ^(١) ويتضح من قول الخياط انه يميز تماما بين الجسم من جهة والحركة والسكون من جهة أخرى وهما عرضان يحلان في الجسم على التوالى . فالحركة تحل في جسم لم يعد ساكنا والسكون يحل في جسم لم يعد متحركا .

وهكذا يكون رأى بشر والخياط مختلفا تماما عن رأى ابى الهذيل الذى يحمد الحركة في المكان الثانى (وهو نهاية الحركة) كما انه يختلف عن رأى النظام الذى يعتبر السكون « حركة اعتماد » وذلك لان ابى الهذيل والنظام يبينان رأيهما في الحركة على فكرة مرور المعدومات الى الوجود بينما بشر والخياط يبينان رأيهما على ما نشاهده بالتجربة .

٤ - كيف تحل الحركة في الجسم ؟

أوضحنا في الفصل الثالث من هذا الباب كيف أن المعتزلة تعتبر الأجسام كأنها مكونة من أجزاء لا تتجزأ يختلف عددها وآراء المعتزلة فيها . ونبحث هنا إذا كانت الحركة تحل في جميع أجزاء الجسم أم في البعض منها فقط .

يقول أبو الهذيل أن حركة الجسم الكثير الأجزاء جائزة بحركة تحل في بعض أجزائه ^(٢) وذلك لأن جميع أجزاء الجسم متضامنة في تكوينه

(٢) البغدادي ، الفرق ص ١١٢

(١) نفس المصدر .

فيكفي أن تحمل الحركة في البعض منها حتى يتحرك كل الجسم وبمقتضى هذا التضامن بين الأجزاء تمر الحركة من الأجزاء المتحركة إلى الأخرى التي هي ليست مباشرة تحت تأثير المحرك .

ولكن الجبائي يزعم أن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك في كل جزء حركة ^(١) والمعروف أن الجبائي يعترف ببعض الصفات للجزء الذي لا يتجزأ ^(٢) بينما أبو الهذيل وباقي المعتزلة عروا الجزء من كل صفة إلا من صفة المماسية وهي الصفة التي بها يجمع الجزء أجزاء أخرى ليكون الجسم . فكل من الجبائي وأبي الهذيل وباقي المعتزلة يحافظ على تعريفه للجسم وعلى نظريته في الجزء ويطبق عليها كل ما يتعلق بالحركة . فحسب رأى أبي الهذيل يكفي أن تحمل الحركة في جزء من أجزاء الجسم حتى يكون الجسم متحركاً وذلك بفضل المماسية الموجودة بين جميع أجزائه .

٥ - هل يجوز أن تحمل مركبته جزءاً واحداً في آن واحد ؟

يقول أبو الهذيل أنه لا يجوز أن يحمل الجزء الواحد حركتان . بينما الجبائي أجاز ذلك وقال إذا دفع الحجر دافعان حل كل جزء منه حركتان معاً أعنى أن حركة كل دافع تضاف إلى حركة الآخر وتصبحان حركتين في جزء واحد . ولكن أبا الهذيل يقول أنها في الحقيقة حركة واحدة تنقسم على الفاعلين ^(٣) فعلى رأى أبي الهذيل الحركة التي تحمل جسمها هي حركة واحدة . فقط شدة الحركة تختلف ولكن الجبائي يرى في هذه الشدة حركة

(١) أشعري . مقالات من ٣١٩ (٢) أنظر هذا الباب الفصل الثالث رقم ٤ ثانياً

(٣) الأشعري . مقالات من ٣١٩

مضافة إلى حركة أعنى عدة حركات حالة في جسم واحد ومترجمة الواحدة على الثانية - أما إذا حلت عدة حركات في جسم واحد في اتجاهات مختلفة أو في اتجاهين متقابلين فهل يمكن اعتبار هذه الحركات حركة واحدة أم أكثر؟ يقول أبو الهذيل إن الحركة واحدة في جميع أجزاء الجسم . لنفرض شخصين يدفعان حجراً واحداً في اتجاهين متقابلين . يبقى الحجر ثابتاً إذا كانت قوة الحركتين متساوية لأن الحركة الناتجة من الأول حلت في جزء من الجسم مساو للجزء الآخر الذي حلت فيه الحركة الناتجة من الدافع الثاني . وهكذا كل جزء من الجسم لم تحل فيه سوى حركة واحدة والحركتان تقفان عند حد وتكافآن عنده ولكن إذا مال الحجر في اتجاه دون الآخر هذا يدل على أن إحدى الحركتين طردت الأخرى أعنى الأضعف من الجسم وحلت محلها . فلا تحل الجسم الاحركة واحدة . هذه هي النتيجة التي ينتهي إليها أبو الهذيل

يختلف تفسير الجبائي عن تفسير أبي الهذيل . يقول الجبائي : في الحالة الأولى حالة ثبات الحجر - حركتان متساويتان بالقوة ومتساويتان حلتا في نفس الوقت في جميع أجزاء الحجر وبموجب تكافؤ قوة الحركتين في داخل الجسم لم يتحرك هذا الجسم ويظل ثابتاً . وفي الحالة الثانية : حالة ميل الحجر الى جهة دون الأخرى ان حركة جديدة حلت في جميع أجزاء الجسم وكانت في هذه الأجزاء حركة أخرى اقل منها قوة وفي اتجاه مقابل لهذه الحركة الجديدة . ففي كلا الحالتين . يقول الجبائي . حركتان حلتا في جسم واحد في نفس الوقت .

قال الاسكافي قبل الجبائي يجوز ان تحل حركتان جزءاً واحداً كما

انه اجاز ان يحل الجزء الواحد لوان (١) . ففي نظر الاسكافي والجبائي قوة الحركة هي عبارة عن تراكم حركة على حركة في مكان واحد .

ثم ينشئ ابو الهذيل علاقة بين الزمان والحركة ويقول ان الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وجد في هذا الزمان غير ما وجد في الآخر (٢) . فهو ينظر الى الحركة كأنها سيلان لانه لو لم تتغير وتتجدد الحركة مع الزمان لتراكت واصبح هناك حركات كثيرة في نفس الوقت في جسم واحد وهذا يخالف رأيه في الحركة

فابو الهذيل يقول بتجزء الحركة في داخل الجسم أى ان على رأيه الحركة تحل مختلف اجزاء الجسم كما انها تتجزأ بالنسبة الى الزمان اذ ان الحركة تتجزأ بتجدد الآتات فهو لا يعتبر الحركة كتيار مستمر بل كتيار متقطع بينما الجبائي نفي هذا التجزء في الحركة

٦ - جميع الحركات متناهية:

الحركة عرض للجسم يكتسبها مع الوجود ولما كانت الأعراض غير دائمة فلا يمكن ان تكون الحركات لامتناهية . فكل حركة مصيرها السكون وهذا ما جعل ابا الهذيل يقول ان حركات اهل الخلد ينقطع وأنهم يصيرون الى سكون دائم خمودا وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار (٣) . فحالة السكون تحل حتما محل الحركة وفي السكون لم يعد يوجد تغير ولا تبدل بل ثبات مطلق .

(١) الأشعرى : مقالات من ٣٢٠ (٢) نفس المصدر ص ٣١٩ - البغدادي -

الفرق ص ١١٢ . (٣) الشهرستاني : الملل جزء ١ ص ٨٠

ولما قال جميع المعتزلة ان الحركات اعراض يستنتج من قولهم هذا ان جميع الحركات ستنتهى الى سكون اعنى الى حالات ثابتة وهذا هو الامر الذى سينتهى اليه اهل الخلدن .

أثر ارسطو

يقول ارسطو فى كتاب السماع الطبيعى ان جميع الحركات الطبيعية ما عدا حركات الاجرام السماوية من نقله العناصر الارضية ومركباتها ومن استحالة ونمو النبات والحيوان لها حد تنتهى اليه بالطبع وتسكن عنده . نعم ان ارسطو يقول بانتهاء الحركات فى العالم تحت فلك القمر وهو عالم السكون والفساد . والمعتزلة لم تقسم العالم قسمين مثل ما فعل ارسطو اعنى ما فوق فلك القمر وما تحته بل اعتبروا العالم بأسره مخلوقا متحركا . ولما كانت الحركة لها بداية فى مذهبهم . فيكون لها حتما نهاية

٧ - هل تولد الحركة السلوة والسلوة الحركة ؟

يقول الجبائى انه لا يجوز ان يولد السكون شيئا والحركة تولد حركة وتولد سكونا . وزعم ان فى الحجر اذا وقف فى الجو حركات خفية تولد انحداره بعد ذلك وان فى القوس الموتى حركات خفيات تولد قطع الوتر اذا انقطع وفى الحائط حركات خفية يتولد عنها وقوعه ^(١) . فالسكون الذى فى الحجر عندما يقف والذى فى الحائط قبل وقوعه متولد عن حركة وهو بدوره يولد حركة مثل انحدار الحجر او قطع وتر القوس او وقوع

(١) الأشعرى . مقالات من ٤١٣

الحائط. فكأن السكون هو تجمع حركات وهو حركة بالقوة^(١). بينما السكون الغير مسبوق بحركة لا يولد شيئاً. فالحائط شيد بواسطة حركات تجمعت فيه ويمكنها ان تحدث في الحائط سكوناً كما يمكنها ان تحدث حركات أخرى.

وهذا القول قريب من قول بشر بن المعتز القائل انه يجوز ان تولد حركة سكوناً والسكون حركة والحركة حركة والسكون سكوناً^(٢) وهذا قريب ايضاً من رأى ابى الهذيل الذى يركز الحركة فى المكان الثانى للتحرك اعنى فى كونه. وهو قريب أيضاً من رأى النظام الذى يعتبر السكون حركة اعتماداً.

ولكن نفت معتزلة فرع بغداد ان تولد الحركة سكوناً والسكون حركة^(٣). والمعروف ان بشر بن المعتز مؤسس فرع بغداد اخذ الاعتزال عن البصريين اعنى عن الهذيلية والنظامية وان الجبائى من معتزلة البصرة انتهى الى تعريف الحركة والسكون بأنها اكو ان. فاذا رد البغداديون هذا التعريف فذلك لانهم كانوا يفحصون المسألة من الوجهة الميثافيزيقية والاخلاقية اكثر مما كانوا يفحصونها من الوجهة الطبيعية. فلو كانوا سلبوا بأن السكون يولد الحركة والحركة السكون لأضطروا ان يقولوا ان كل ضد يولد ضده وان يطبقوا هذا الأصل فى الاخلاق ويقولوا ان المعصية تولد الطاعة^(٤). ان لهذه الجملة الأخيرة التى يذكرها هنا الأشعرى عن البغداديين مغزى كبيراً. ولكن معتزلة بغداد ينفون ان المعصية تولد الطاعة

(١) بالمعنى الارسطوطالى لهذا اللفظ (٢) الأشعرى : مقالات ص ٤١٣

(٣) نفس المصدر (٤) نفس المصدر

والعكس ويقولون ان المعصية تولد مالميس بطاعة ولا بمعصية ولا تولد الطاعة (١).

فبينما معزلة البصرة بحثت هذه المسألة من الوجهة الطبيعية فقط نجد أن معزلة بغداد توخت في بحثها لها التطبيقات الميتافيزيقية وجاءت نتيجة البحث مخالفة لقول البصريين . فمن جهة معمر والجبائي يعرفان الحركة والسكون بأنها أكوان متأثرين بقول أبي الهذيل بأن الحركة مركزة في المكان الثاني للتحرك وبقول النظام الذي يعرف السكون بأنه حركة اعتماد ومن جهة أخرى نجد البغداديين يقولون بأن الحركة والسكون حالات متميزة الواحدة عن الأخرى ولا يمكن أن تولد الواحدة الأخرى .

إننا نلاحظ في قول البصريين في الحركة والسكون فكرة (نعم غير ناضجة بعد) عن توازن القوى الذي بموجبه يبقى الجسم ثابتا وأن السكون المطلق هو زوال كل تأثير ناتج عن قوة على جسم ما . وفي عالمنا لا يوجد جسم خارج مطلقا عن تأثير أى قوة . ومانسمية سكون الجسم هو في الحقيقة حالة توازن بين القوات المختلفة المحيطة به والمؤثرة فيه . فلما يحتل هذا التوازن يتحرك الجسم - هذا فيما يختص بالأجسام الجامدة . ومن هنا يتضح لنا قول النظام بأن السكون هو حركة اعتماد . وقول الجبائي ومعمر بأن الحركة والسكون أكوان وأن توازن الحركات ينتج عنه سكون وعدم توازنها ينتج عنه حركة . أما فيما يختص بالأحياء فالحركة فيها هي كون أعنى تحول الجسم من حال إلى حال أكمل والكون عكس الفساد الذي هو تحول الجسم من حال إلى حال أدنى .

٨ - الطفرة

لما قال النظام أن لا جزء إلا وله جزء ولما أحال جزءا لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب (١) أثار مشكلة فيما يختص بالحركة وهي : كيف يمكن قطع مساحات لا متناهية ؟ إذ أنه اعتبر الأجسام قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية . وحل هو هذه المشكلة بقوله أن بعض هذه المسافات يقطع بالحركة والبعض الآخر بالطفرة ومعناها أن الجسم الواحد يمر من المكان الأول إلى المكان الثالث دون أن يمر بالثاني (٢) . وهكذا كان النظام أول متكلم أحدث القول بالطفرة .

مصدر القول بالطفرة

يقول البغدادي أن النظام أخذ هذا القول من ملحدة الفلاسفة (٣) ولكن الخياط يبين لنا مصدرا آخر ويذكر المانوية قائلا : أن المانوية تزعم أن النور والظلمة مختلفان متضادان وبلادهما لا متناهية . ثم يزعمون أن الهامة (وهي روح الظلمة) قطعت بلادها ووافت بلاد النور أعني أنها قطعت بلاداً لا متناهية ومرت إلى بلاد لا متناهية . فكيف يمكن تحليل هذا المرور ؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى يقول النظام أن الروح تقطع العالم وترتفع إلى بلاد لا متناهية . فهي تمر من متناه إلى لا متناه . ثم في العالم المتناهي

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٣ و ٥٥ انظر الفصل الثالث رقم ٦

(٢) الاشعري . مقالات ص ٣٢١ - البغدادي : الفرق ص ١٢٢ و ١٢٣ -

الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٣ - ابن المرتضى : ذكر المعيزة ص ٢٩

(٣) البغدادي : الفرق ص ١١٢ - انظر الفصل الثالث رقم ٦

جميع الأجزاء يمكن تجزئتها إلى ما لا نهاية له . فكيف يمكننا تحليل قطع الروح لهذه الأجزاء اللامتناهية حتى ترتفع إلى أعلى ؟ (١) .

فالحياط يعرض لنا المسألة من الوجهة الميثافيزيقية والخلقية وليس فقط من الوجهة الطبيعية .

يعترض النظام على المانوية قائلاً : إذا كان النور والظلمة لامتناهيين في بعض الجهات، يجب أن يكونا لامتناهيين في جميع الجهات لأن ما هو لامتناه في جهة يجب أن يكون لامتناهيا في جميع الجهات . فكيف يمكن تحليل مرور الهمامة من الظلمة إلى النور ؟ إن ذلك لا يمكن أن يكون بواسطة حركة عادية أعني بالمرور من جزء إلى جزء لأن في هذه الحالة تكون جهات النور والظلمة متناهية . ولما كانت الحركة مجرد مرور من نقطة إلى نقطة من المكان فيلزم عن ذلك أن كل فضاء متناه ومكون من أجزاء ثابتة غير قابلة للتجزئة ولكن يقول النظام أنه لا يوجد جزء إلا وتجزئته ممكنة إلى ما لا نهاية فكيف يمكن تحليل المرور من نقطة إلى نقطة ومن بلاد الظلمة إلى بلاد النور ؟ حل النظام المشكلة بالقول بالطفرة وجاء جله أيضاً منطبقاً على مرور الروح من عالم إلى عالم . ويقول إن الروح تطفر من عالمنا إلى العالم الآخر .

صورة

ولكن هنا سؤال : كيف يمكن تحليل تكوين الأجسام المتناهية المحدودة من أجزاء متجزئة إلى ما لا نهاية ؟ أو بمعنى آخر كيف اللامتناهى يكون

المتناهي ؟ إن النظام ينتهي إلى القول بأن لا جزء إلا والوهم يجرئه إلى ما لا نهاية ولكنه لم يبدأ باللانهاية بل بدأ بالأجسام كحقيقة حسية . فهو يبدأ بالمتناهي ويصل إلى اللامتناهي . وذلك ما اضطره إلى القول بالطفرة .

٩ - بعض الأمثلة للطفرة

يذكر لنا الشهرستاني بعض الأمثلة للطفرة محاولاً أن يوضح رأى النظام فيها . ويبدأ بهذا المثل : لما الزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهي - وكيف يقطع ما يتناهي ما لا يتناهي - قال النظام يقطع بعضها بالمشى والبعض بالطفرة (١) .

لا تزال هناك نقطة غامضة في كلام النظام عن المتناهي واللامتناهي - فتارة يقول إن المساحة متناهية ومحدودة وطوراً يقول إنها لا متناهية وقابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية - وحسب قوله كل جسم قابل للتجزئة إلى ما لا نهاية - فأين يوجد بالضبط المتناهي ؟ نعم إن النظام يبدأ بالأجسام المحسوسة ويقول إنها قابلة للتجزئة بالوهم إلى ما لا نهاية - فعلى قوله هذا تقابل النملة بعض نقط متناهية ومحدودة تقطعها بحركة المشى وأما المسافات اللامتناهية (بالوهم) تقطعها النملة بالطفرة . فالنظام لجأ إلى فكرة الطفرة لتعليل قطع هذا الفراغ اللامتناهي (بالوهم) .

والمثال الثاني خاص بجبل شدد على خشبة معترضة وسط بشر طوله خمسون ذراعاً وعليه دلو معلق وجبل طوله خمسون ذراعاً علق عليه معلق

فيجز به الحبل المتوسط فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد . وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة - والفرق بين المشى والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه (١) . فيحاول النظام أن يبرهن أن بواسطة حبل طوله خمسون ذراعاً يمكن رفع الدلو إلى مسافة مائة ذراع ليستنتج من ذلك أن الدلو قطع خمسين ذراعاً بالحركة العادية والخمسين ذراعاً الأخرى بالطفرة . بينما في الحقيقة يوجد حبلان طول كل واحد منهما خمسون ذراعاً .

ويذكر الأشعري مثالا آخر للطفرة وهو الخاص بالدوامة يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ويقطع الحز أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها وذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حازي ما قبلها (٢) . ولكن يلاحظ أن وسط الدوامة أعرض من أسفلها ومن قطبها لذلك هو يقطع أكثر منها ولكن الحركة واحدة في كل الدوامة .

١٠ - سرعة الحركة

يحاول الشهرستاني تفسير قول النظام بالطفرة فيقول : والفرق بين المشى والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه (٣) . المعروف أن الحركة متعلقة بالزمان والمكان . ووحدة الزمان هي الآن . فتكون الطفرة مرور متحرك من مكان إلى مكان آخر في زمان أقل من الزمان المقرر عادة لهذا المتحرك . إذا خصصنا لكل نقطة من المكان آناً من الزمان يجتاز به المتحرك

(٢) الأشعري . مقالات من ٣٢١

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٣

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٣

هذه النقطة - فالطفرة مغناها أن يمر المتحرك في آئين من الزمان من نقطة أولى إلى نقطة ثالثة أو عشرة ويكون قد اجتاز في آئين اثنين ما كان يجب اجتيازها في ثلاثة آئات أو عشرة - وذلك طبعاً خلاف ما قاله أرسطو الذي ربط بين الزمان والمكان والحركة وخصص لكل حركة آناً في مكان معين . ولكن لجأ النظام إلى فكرة الطفرة لأنه قال بعدم تنهاى تجزئة الجزء .

رد أبو الهذيل قول النظام بالطفرة واعتبر الحركة مرور المتحرك بجميع نقط المكان على التوالى وقال ان فى كل حركة توجد أوقات سكون وسرعة الحركة تختلف بطول أو قصر أوقات السكون هذه . ومثل لذلك بقوله إن للفرس فى حال سيره وقفات خفية وفى شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه وكذلك للحجر فى حال انحداره وقفات خفية بها كارب - أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه (١) فلا يعتبر أبو الهذيل حركة هبوط الجسم كأنها مستمرة بل يعتبر كل حركة كأنها قطع جميع نقط المكان على التوالى وبين كل نقطة ونقطة توجد أوقات سكون وباختلاف طول أو قصر هذه الأوقات تختلف سرعة المتحرك . ووجه نظر أبى الهذيل فى الحركة تتفق ونظريته القائلة بأن الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ . وهذا خلاف ما قاله النظام فى الأجسام .

يتضح لنا من هذا العرض ان نظريات المعتزلة الخاصة بالحركة متعلقة بنظرياتهم الخاصة بالأجسام . فمن اعتبر الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ قال أن الحركة هى مرور المتحرك من نقطة إلى نقطة على التوالى بينما من

قال بأن لا جزء إلا ويتجزأ - وهو قول النظام - اضطر أن يلجأ إلى فكرة
الطفرة ليفسر قطع أجزاء قابلة التجزئة إلى ما لا نهاية . ولكن اختلاف
الآراء في تكوين الأجسام وفي الحركة لا يمس جوهر التوحيد عند المعتزلة
يحق لكل معتزلي أن يفحص جميع المسائل المتعلقة بالطبيعة المادية كما يترأى
له وطالما هو لم يبتعد عن الأصول الخمسة فلا يزال معتزلياً .

ولكن أعداء المعتزلة اتخذوا من تناقض الحلول في مسائل لا تعتبر
جوهرية سلاحاً ضد المعتزلة وقالوا إن بعضهم يكفر البعض. بينما في الحقيقة
لا يوجد تكفير ولا كفر فقط معارضة في آراء متعلقة بمسائل فرعية .

الفصل الخامس

العلة

سبق وبيننا كيف تفسر المعتزلة مرور الأشياء من العدم إلى الوجود^(١) زاعمة أن هذا المرور يتم بواسطة الله - ثم أنهم يلاحظون الحركة في العالم والحركة هي المرور من حال إلى حال أو الانتقال من مكان إلى مكان . ولكل حركة علة . وبحث المعتزلة في العلة ونعرض هنا آراءهم الخاصة بها . ودراسة العلة تؤدي إلى عرض مبدأ الحتمية وهذا المبدأ في رأيهم عبارة عن مبدأ العلية ومبدأ الغائية .

١ - مبدأ الحتمية في الطبيعة

يعبرون حديثاً عن هذا المبدأ بقولهم أن نفس العلة تنتج نفس المعلول في نفس الظروف . وأبو الهذيل يعبر عن نفس الفكرة بقول قريب من هذا فيقول : ليس يفعل فاعل فعلاً إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع فحيث يتعذر عليه ما كان يمكنه للعجز الحادث^(٢) أعنى إذا تغيرت العلة تغير حتماً المعلول . ويمثل أبو الهذيل لهذا المبدأ بمثل بسيط فيقول : إن الحجر إذا كسر به شيء اليوم فهو يصلح لكسر مثله طالما لم تتغير صفة الحجر . ويقول أبو موسى

(٢) الخياط : الانتصار ص ١٥

(١) انظر الفصل الأول الخاص بالعدم

المردار بهذا الصدد أن من جاز منه الفعل في حال لم يستحل منه في غيرها
بغير تغيير دخل عليه كما أن الحجر الصلب إذا كسر شيئاً لما فيه من الصلابة
والثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه وبغير نقصان لحق ذاته^(١)
وهذا هو رأى جميع المعتزلة

وهناك نقطة يؤكد عليها أبو الهذيل وهي الخاصة بقدرة الفاعل اعنى العلة
بالنسبة الى المعطولات التي يمكنه أن ينتجها . فيقول أن الفاعل لا يفقد كل
قدرته عندما يحدث المعطول الأول وإلا لم نعد نقول أن نفس الفاعل في
إمكانه أن يحدث أفعالا مماثلة للفعل الأول إذ أنه لم يعد يبقى له أفعال
مماثلة لهذا الفعل الأول لأنه فقد كل قدرته فيه فاذن الأفعال المقدور عليها
لم تحدث كلها دفعة واحدة . وهكذا إذا رجعنا إلى المثل المتقدم يقول
أبو الهذيل إذا كسر بالحجر جميع الأشياء الممكن كسرها لم يعد يقدر أن
يكسر أشياء آخر إذ أن هذا الحجر فقد كل ما في قدرته^(٢)

العلّة من الوجهة الميتافيزيقية

سبق وبيننا في الفصل الأول الخاص بالعدم أن وظيفة الفاعل اعنى الله
تنحصر في منح الوجود لماهيته في حالة العدم بمسكنة الوجود فاذن الله غلة
الوجود ولكنه لما منح الوجود للعدم هل هو تعالى انقد كل قدرته ؟ .
يقول النظام أن الخلق مستمر^(٣) من لدن الله لأن الفاعل إذا فعل شيئاً في
امكانه أن يعيد فعله عددا لا متناهي من المرات طالما لم تتغير طبيعته . ولما
كانت ماهية الله لم تتغير أبدا وبما أنه تعالى منح الوجود للعدم فهو مستمر

(٢) نفس المصدر ص ١٥

(١) نفس المصدر ص ١٤

(٣) ملحوظة : قال أرسطو ان ماهية الزمان في الآن تتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار

الحركة (السماع الطبيعي م ٦)

في منحه هذا الوجود طالما هو تعالى لم يتغير^(١)

فكلام النظام هنا لا يختلف في جوهره عن كلام أبي الهذيل القائل بأن ليس يفعل فاعل فعلا إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة الخ .

ويلاحظ أن المعتزلة لا تقف عند حد الأمور الطبيعية بل أنها تأخذها كأساس وتتعداها إلى الأمور الميتافيزيقية متبعين في ذلك منهج أرسطو .

٢ - أنواع العلل

لكل حركة علة . أحيانا تكون العلة سابقة للمعلول وأحيانا تكون معه وأحيانا تكون بعده . ويمثل النظام لهذه الحالات الثلاث قائلا : « العلل التي تتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك والعلة التي يكون معلولها معها كحركة ساقى التي أبني عليها حركتى . وعلة تكون بعده وهى الغرض كقول القائل إنما بنيت هذه السقيفة لأستظل بها والاستظلال يكون فيما بعد^(٢) . وهذه العلة الثالثة هى ما نسميه العلة الغائية - لكن بعض المعتزلة مثل بشر بن المعتمر والاسكافى لم يقولوا بهذه العلل الثلاث بل قالوا أن علة كل شيء قبله ومحال أن تكون علة الشيء معه^(٣) »

من البديهي أن العلة الغائية التي يتحدث عنها النظام - وهى الثالثة فى تقسيمه للعلل - يمكن اعتبارها علة متقدمة على المعلول لأنه إذا لم نكن نزيد الظل

(١) ابن حزم . الفصل ج . ص ٣٥ (٢) الأشعرى . مقالات ص ٣٩١

(٣) نفس المصدر ص ٣٨٩

لما أقننا هذه السقيفة . ونحن نعزم أولاً على إقامتها ثم ننفذ عزمنا . فاذن العلة الغائية سابقة للمعلول . بقيت العلة التي مع معلولها كما هي موضحة في مثل النظام الخاص بحركة الساق عند التحرك . لا شك في أن حركات الساق جاءت تنفيذاً لعمل ارادى وهو مثلاً عزمنا على الانتقال من مكان إلى مكان وبهذا المعنى تكون العلة متقدمة على المعلول مثل ما قال بشر والاسكافي ولكن هل يمكن اعتبار حركة الساق متقدمة على التحرك إذ لا يمكن أن نتصور الواحدة دون الأخرى أعني لا توجد حركة بدون تحريك الساق ؟ لذلك رد الجبائى العلل إلى نوعين منها علة قبل المعلول وهي مقدمة بوقت واحد وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلة له ولا يجوز أن يكون علة له . وعلة أخرى تكون مع مدلولها كالضرب والالام وما أشبه ذلك (١) .

يؤكد الجبائى على نقطة مهمة وهي أن العلة يجب أن تكون مباشرة قبل المعلول عند ما يقول أن العلة قبل المعلول وهي مقدمة بوقت واحد فكأنه يعتبر العلة البعيدة أعني الأولى أو بمعنى آخر الغاية ليست علة المعلول الناتج بل هي علة العلل المتوسطة الفاصلة بين هذه العلة الأولى والمعلول الأخير (٢) مثال ذلك فكرة تشييد منزل ليست بالعلة المباشرة لبناء هذا المنزل ولو أنها العلة الأولى أعني العلة الغائية . والعلل المباشرة تكون كل هذه العلل المتسلسلة لتنفيذ البناء مثل عمل المهندس والمقاول والعمال الخ . فالجبائى لا يفصل العلة عن معلولها . والعلة المباشرة للمعلول هي العلة الحقيقية لهذا المعلول .

ثم فيما يختص بالنوع الثانى من العلل عند الجبائى طالما تستمر العلة يستمر المعلول فطالما يستمر الضرب أو الأذى يستمر الألم وفى هذه الحالة تكون العلة مع المعلول مثل ما قال النظام وهكذا يحاول الجبائى أن يقرب العلة من معلولها بقدر الامكان إذ أن كل ما يتوسطها يعتبر علة حقيقية لهذا المعلول الأخير ومعلولا لعلّة متقدمة عليه .

٣ - العلة الغائية

العلّة الغائية هى فى الحقيقة علة أولى تسبق حتما معلولها . فهى تسبقه فى فكر من ينفذها إذ أن الفعل العاقل هو الذى تصدر عن فكرة لغاية ما . وفى هذا الضدد يذكر لنا الشهرستانى قول المعتزلة بأن الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض ينتفع به وينفع غيره وفى كلتا الحالتين فهو يفعل لغرض أو غاية ^(١) . فاذا تكلم جميع المعتزلة عن العلة الغائية فهذا أمر طبيعى إذ أنهم يعترفون بقدرة الانسان على تحكيم عقله فى أفعاله كما أنهم يقولون إن الطبيعة خاضعة لنظام محكم عاقل سنه الله لها ^(٢) . ولما كان الله لا يفعل إلا لينفع غيره فى أفعاله صلاح للخير لأنه حكيم .

فبجانب الحتمية السائدة فى العالم الطبيعى تقول المعتزلة بنظام عاقل يرتب العالم . وهذا النظام خاضع لفكرة الخير . فمسألة العلة تؤدى بالمعتزلة إلى اعتبارات ميثاقية وأخلاقية سنفحصها فى الجزء الثانى .

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ٣٩٧

(٢) أنظر الباب الأول الفصل الثالث رقم ٤ و ٥ .

٤ . مطارعة العلة الأولى

تقول المعتزلة أن العلة الأولى لجميع المخلوقات هي أمر الله لها المعبر عنه بقوله تعالى «كن» . وهذا الأمر هو علة العلة جميعاً . فأين يكون مكانه ؟ يقول أبو الهذيل إن هذا الأمر ليس في مكان : لا يجوز أن يكون في الله ذاته إذ أن هذا الأمر حادث وذاته تعالى قديمة فلا يمكنها أن تكون مكاناً لما هو حادث - ثم أن هذه العلة ليست في مكان يحويها لأنه لو كان الأمر كذلك لزم تفسير هذا المكان . لذلك اعتبرت المعتزلة أمر الله «كن» لا في مكان بخلاف مكانه (أعني مكان الأمر نفسه) . ولما كانت جميع العلة الأخرى متعلقة بهذا الأمر فكانها كلها فيه أعني أن هذا الأمر هو مكان جميع العلة الأخرى^(١) فلا توجد أي علة جزئية دون أن تكون متعلقة بالعلة الأولى أعني بأمر الله «كن» الموجه للمعدوم . فليس هناك أية علة خالقة خلاف هذه العلة الأولى .

العلل التابعة للعلة الأولى

إن العلة الثانوية التابعة للعلة الأولى منها ما يشتق من الجواهر الحية ومنها ما يشتق من الجواهر الغير حية . وتقول المعتزلة إن الحياة تملأ كل الكائن الحي وهي أصل ومكان العلم والارادة والقدرة . فاذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزاء الحي كان المجموع عالماً قادراً - والمعتزلة تعني هنا الحياة العاقلة فكل علم وكل عزم قائم بهذه الحياة وهي قائمة بكل الكائن الحي وهذا

جلبي . شرح المواقف ص ٥٥٠ و ٥٥١ -

(١) الايجي . المواقف ص ٩٢

الجرجاني . شرح المواقف ص ١٨٥

المبدأ ينطبق أيضاً على كل ما يشترط في قيامه بمحله الحياة أعني أنه ينطبق على الحياة الحاسة والحياة النامية فمقدرة الحيوان أو النبات على التحرك أو النمو أو التكاثر قائمة بحياته والحياة تملأ جميع الكائن الحي .

أما بخصوص الغير حي فحكم العلة فيه لا يتعدى محلل بل يختص به ومثال ذلك الألوان لا يتعدى حكمها محلها فاذا حل لون في جزء من الجسم يكون هذا الجزء فقط متلوناً وليس جميع الجسم^(١) فكل ما لا يشتق من الحياة مثل اللون والشكل الخ لا يتعدى حكمه المحل الذي وجد فيه أما كل ما يتعلق بالحياة فمحله كل الكائن الحي .

فالمعتزلة تحدد محلاً معيناً للعلل المتعلقة بغير الحي بينما يكون المحل غير محدد للعلل المتعلقة بالحياة إذ أن مكان هذه العلة هو الحي كله فهكذا من المحال تحديد محل العلم والقدرة والأرادة في الحي بينما من السهل تحديد محل اللون والذوق والشكل الخ في الغير حي .

وإذا خصصت المعتزلة أما كن لكل هذه العلة الثانوية فأنهم لا يحددون محلاً لليلة الأولى أعني لا مراقة دكن ، بل يجعلونها محلاً لجميع العلة الأخرى فمسألة مكان العلة مرتبطة بالمسألة الميثافيزيقية وعلم النفس وعلم الطبيعة .

٥ - القول

لما عرضنا أنواع العلة (انظر رقم ٢ من هذا الفصل) لاحظنا أن المعتزلة تعتبر العلة التي تسبق مباشرة المعلول علة حقيقية له ومع ذلك فأنهم

جلبي : شرح الواقف ص ٥٥٠ و ٥٥١ .

(١) الايجي . الواقف ص ٩٢ .

الجرجاني . شرح الواقف ص ١٨٥ .

لا ينكرون وجود العلل المتوسطة التي توجد بين العلة الأولى ومعلولها فيقولون بوجود علل مباشرة وعلل غير مباشرة . ويعرف الأسكافي العلل الغير مباشرة بقوله: كل فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والإرادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد اليه وإرادة له فهو خارج من خد التولد داخل في خد المباشر^(١) فكل فعل يصدر عن فعل آخر يكون متولدا عنه . ولما كانت الأفعال الصادرة مباشرة عن الإرادة متعلقة بها فلا يمكن اعتبار مثل هذا الفعل فعلا متولدا. إذ أنه لا يوجد فعل يتوسط الإرادة والفعل الصادر عنها مباشرة كما وان الإرادة يمكنها أن توقف تنفيذ عزم أو تغييره أو إبعاده . وبمعنى آخر الإرادة تبقى دائما مسيطرة على أفعالها المباشرة إذ أن الإرادة تعتبر العلة المباشرة للمراتات ولذلك هي مسؤولة عن أفعالها المباشرة . ولذلك تعتبر المعتزلة الإنسان مسؤولا عن عزمه وعن أول فعل يصدر عن الإرادة وهي في نظرهم علة أولى مختارة .

لما كان العزم هو عمل الإرادة المباشر فهذا العزم ينفذ بواسطة أعمال خارجية . ولكن في الطبيعة كل فعل له تأثيرات عديدة على أفعال أخرى فالفعل الأول الصادر عن الإرادة يمكنه أن يسبب سلسلة من التغييرات في العالم الخارجي وكل حلقة من هذه السلسلة تعتبر فعلا متولدا عن الفعل السابق لها وهكذا الأمر حتى نصل إلى الفعل الأول الصادر مباشرة عن الإرادة . فإلى أي حد يعتبر الإنسان مسؤولا بالنسبة إلى جميع هذه الأفعال

المتولدة التي تبدأ بالفعل الإرادى الأول وتنتهى عند آخر نتيجة له ؟ وبمعنى آخر هل نحن مسؤولون عن كل ما يتولد عن أفعالنا الإرادية ؟

يلاحظ أولاً أن المعتزلة تسلم بأصلين وهما حرية الاختيار عند الإنسان من جهة والحتمية في الطبيعة من جهة أخرى . يقولون أن الإنسان حر في ما يقرره بأرادته فعليه يكون مسؤولاً عن هذا العزم إذ أنهم يقولون أن العقل عندما يكمل في امكانه أن يميز بين الخير والشر . والارادة لا تعزم إلا مستنيرة بالعقل - ثم الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة لا يمكن تغييرها ولما يتخذ الإنسان عزمًا فلا يدخل تغييراً في الطبيعة ولكن هذا التغيير يتبع قوانين الطبيعة في الاتجاه الذى يكون قد وجهه فيه الفعل الإرادى . فمثلاً إذا قذفت حجراً يكون من الطبيعى أن يتحرك هذا الحجر من مكان إلى مكان بموجب قانون الحركة الذى تخضع اليه الأجسام وهذا القانون ثابت . وإذا قذفت هذا الحجر على شخص معين حتى أسبب له ضرراً فاكون قد وجهت الحجر في اتجاه اخترته أنا وهذا الحجر يسير حسب قوانين الحركة التى هو خاضع لها . وفي قذف الحجر نميز أولاً عزمًا حرًا من جهة ومن جهة أخرى قانوناً طبيعياً ينفذ هذا العزم^(١)

اننا نبحث هنا العلة من الوجهة الطبيعية فقط ونرجى بحثها من الوجهة الخلقية الى الباب الخاص بالأخلاق (الجزء الثانى) . ولكن يلاحظ ان المعتزلة لا تفصل تماماً وجهتى النظر الطبيعية والخلقية بل تربط دائماً بينهما

(١) ملحوظة . العزم هو الفعل المباشر للإرادة بينما جميع حركات الحجر وكل ما يترتب عليها هي أفعال متولدة فمثلاً يجوز أن يكسر هذا الحجر لوحاً من الزجاج وأن أجزاء هذا الزجاج تسبب ضرراً لفرد الخ . فكل هذه أفعال متولدة عن العزم في قذف الحجر .

ونحاول هنا ان نحدد العلاقة بين العلة والمعلولات المتولدة عنها لاسيما اذا كانت العلة عاقلة ومريده .

نجدان المعتزلة تبحث خصوصا الحالتين التاليتين :

الحالة الاولى

الفاعل الذى بدأ الفعل مات قبل ان ينتهى مفعول فعله .
الأصل الذى تقول به المعتزلة : هو اذا فعل أحد الأحياء القادرين فعلا تتولد عنه أفعال بعد موته فينسب اليه ما يتولد عن فعله بعد موته . مثلا اذا ارسل رجل حجرا من رأس جبل فهوى الى الأرض ثم اذا أمات الله المرسل للحجر قبل ان يصل الحجر الى الأرض فهوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن ارساله اياه فهو منسوب اليه دون غيره . وكذلك الأمر فى رجل نزع فى قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامى . فذهب السهم بعد الرامى متولد عن رميته فهو منسوب اليه لا الى غيره (١) ان هوى الحجر وارسال السهم ولو أنهما صادران عن انسان عاقل حر الا أنهما خاضعان لقوانين طبيعية ثابتة لا تتعلق بأرادة الانسان ولكن يعتبر الرامى السبب الأول لكل ما يتولد عن فعله الأول وهو الرمى او القذف لأن ذهاب السهم عند رمى الرامى به لا يعدو خصالا أربعا : اما ان يكون فعلا لله او للسهم او فعلا لفاعل له او فعلا للرامى . ويفحص الخياط هذه الحالات الأربع على ضوء مبدأ العلية والجتمية فى الطبيعة فيقول ليس يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا لله لأن الرامى لا يدخل الله فى افعاله

(١) الخياط : الاختصار ص ٧٧

ويضطره اليها لأن الله مختار لأفعاله فقد كان يجوز ان يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب . فالسهم فى ذهابه خاضع لقانون آخر وهو قانون الحركة . ثم لا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات ليس بحى ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لا يجوز ان يختار ولا يريد ولا يعلم . وكذلك لا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا لفاعل له لأن ذلك لو جاز لجاز ان يوجد كتاب بلا كاتب له وهذا محال بقى ان ذهاب السهم منسوب الى الرامى به دون غيره اذ كان هو المسبب له وهكذا نفهم لماذا ابو الهذيل يعتبر مسئولا من رمى بالسهم ومات قبل ان يقتل هذا السهم شخصا آخر ^(١) وهذا ما يفسر لنا قول ابى الهذيل ان الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز ^(٢) فالفعل الذى بواسطته يصل السهم الى الشخص المقصود هو فعل متولد عن فعل اول صادر عن ارادة الرامى . وهكذا الأمر بكل الأفعال المتولدة عن هذا الفعل الإرادى الأول .

تقرير مسئولية الفاعل

الى اى حد يكون الفاعل الأول مسئولا عن الأفعال المتولدة عن فعله ؟ المعتزلة تعتبره مسئولا عن كل ما يتولد عن فعله الإرادى . ويقول ابو الهذيل ان الأنسان مسئول عن كل ما يتولد عن فعل ارادى يدرك عواقبه ^(٣) وطبعاً تقل المسئولية عند ما يضعف ادراك العواقب ويشاطر بشر بن المعتز قول ابى الهذيل هذا . ولكن نلاحظ ان ثمانية يزعم ان

(١) نفس المصدر ص ٧٨ - الأشعرى . مقالات ص ٤٠٢

(٢) نفس المصدر ص ٧٦ (٣) الأشعرى . مقالات ص ٤٠٢

الأفعال المتولدة لافاعل لها (١) ويرشدنا الشهرستاني عن غرض ثمانية في قوله هذا فيقول : انه لجأ الى هذا القول حتى لا يلزمه ان يضيف الأفعال المتولدة إلى الأموات (٢) فلم يكن ثمانية يعمم قوله هذا إذ أن من المستحيل أن يتصور معتزلياً مثل ثمانية ينكر الأفعال المتولدة كأنها صادرة عن فعل أول إرادى فاذا صح وأنكر ذلك لم يعد معتزلياً لأنه ينكر حينئذ القول بحرية الاختيار عند الانسان — وهو أساس العدل .

فموضوع التولد يؤدي بنا إلى اعتبارات خلقية سنفحصها في حينها في الجزء الثاني .

الحالة الثانية

الفعل الإرادى لم يدرك الغاية المقصودة بل ترتب عنه عواقب أخرى غير متبصرة — هذه الحالة متعلقة بالأفعال المتولدة بغير عمد ولا قصد إذ أن النتيجة لم تكن هي المقصودة .

يذكر لنا الأشعرى ثلاثة أمثلة في هذا الصدد ويبين لنا رأى الاسكافى فيها وهي : إنسان يرمى نفسه في نار أضررها غيره أو يطرح نفسه على حديدة نصبها غيره أو يعترض سبها قد رمى به غيره بطفل حتى يدخل فيه . يبحث الاسكافى عن العلة الحقيقية لهذه المعاولات فيقول : في الحالة الأولى الأخرق فعل لمن رمى بنفسه في النار وهو مشغول عن كل ما يترتب عن فعله هذا من حريق وألم وخلافه . وفي الحالة الثانية القتل فعل لمن وقع على

(١) البغدادي . الفرق ص ١٥٧ — الاسفرائيني . التبصير في الدين ص ٤٨

الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٧ (٢) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٧

الحديدة المنصوبة . وفي الحالة الثالثة القتل فعل لمن اعترض السهم بالطفل وغير عن دخول السهم في جسد الانسان . أما حركة السهم في نفسه ففعل الرامى وأما الشق الحادث في الصبي ففعل من اعترض السهم به إلا أن يكون المعترض للسهم بالطفل أزال السهم عن جهته التي كان يذهب فيها في موضعه . فذلك فعله وإن لم يكن منه إلا نصب الصبي فحركة السهم فعل الرامى . وقال : إن نفذ السهم الصبي فأصاب شيئاً آخر كان الشيء الآخر قصته كقصته الذى اعترض السهم به من غير قصد الرامى فحكمه حكم واحد وإن كان السهم نفذ وأصاب شيئاً قد كان في ذلك المكان قبل ارسال السهم فذلك فعل الرامى (١) .

فالاسكافي يحدد علاقة وثيقة بين نقطة بداية العلة والحركات المختلفة التابعة لهذه العلة وكل ما يترتب عليها من نتائج . فكل هذا هو عبارة عن مجموعة أفعال متولدة عن فعل أول . ولكن إذا كانت الأفعال المتولدة هكذا عن فعل أول غيرت اتجاهها الطبيعي بواسطة فعل آخر عاقل يصبح هذا الفعل الأخير علة لكل ما يترتب على هذا التحويل ويصبح في نفس الوقت مسئولاً عن نتائج هذا التحويل .

فالمعتزلة عندما تبحث مسألة طبيعية - مثل مسألة العلة - تتخطى دائماً الميدان الطبيعي إلى الميسدان الخلقى أو الميثافيزيقى - أمرها في ذلك أمر أرسطو - أن مجموعة العلل والمعلولات في الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة حتمية : كل معلول يتولد عن علة ويصبح علة لمعلول آخر وهكذا دواليك . ولكن فيما يختص بالميدان الخلقى الفعل الإرادى هو علة أولى لمعلولات تتبع قوانينها

الطبيعية . ولما كان الفعل الإرادى تابع للعقل والإرادة فالإنسان مسئول عنه . ولكن عن هذا الفعل الإرادى تتولد أفعال أخرى . فالى أى حد نحن مسؤولون عن هذه الأفعال ؟ إن هذه المسألة مهمة جدا فى نظر المعتزلة إذ يتوقف عليها أصلهم فى العدل . ~~سنفحصها~~ فى الجزء الثانى الخاص بالإنسان والأخلاق .

٦- ومبذور علمه تمارق الطبيعة

سبق وتكلمنا عن مبدأ الحتمية فى الطبيعة عند المعتزلة (انظر الباب الثانى الفصل الثانى رقم ١ - الفصل الثالث رقم ١١ والفصل الخامس رقم ١) لكن النظام - مع قوله بهذا المبدأ - يتكلم عن امكان خرقه . فيقول يمكن أن يفارق الشكل شكله الذى من طباعه الاتصال به إذا قهر على ذلك ومنع منه كما يمنع الحجر من الانحدار والماء من السيلان والنار من التلهب والارتفاع ^(١) وذلك يكون بواسطة قوة ترغم الأجسام على أن لا تقوم بأفعالها التى طبعت عليها فى الدنيا . إما إذا خلى الجسم وما من شأنه وطباعه لم يكن إلا أن يتصل الشكل بشكله ويقوم كل جسم بالفعل الذى طبع عليه .

مساورة أولى

يقول النظام : وجدت الحر مضادا للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما فقلت بوجودى لهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما . وكذلك وجدت الإنسان يدخل النار على الماء البارد حتى يصيره فاترا ويجمع بينهما مع تضادهما وأن يجمع

(١) الحياط - الانتصار ص ٤٠

بين يبس التراب ورطوبة الماء حتى يعتدلا ويتماسكا . فما جرى عليه القهر والمنع فضيف وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن محدثا أحدثه واخترعه لا يشبهه لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالة على الحدث . وهذا القاهر هو الله (١) .

فكل خرق للقوانين السائدة الآن في هذا العالم يتطلب وجود قوة سامية على هذه الطبيعة وهذه القوة هي التي كانت سببا في قهر الأجسام على ما هي عليه في هذا العالم وجعلتها خاضعة لقانون ثابت حتمي .

مناظرة ثانية

يقول النظام : النار حر وضياء . والحر والضياء جسمان يجوز عليهما البقاء . والنار من شأنها العلو لأن الخفيف من شأنه العلو والثقيل من شأنه الانحدار إلى السفل . والخفيف إن خلى وما طبعه الله عليه علا ولحق بأعلى عالمنا هذا والثقيل إن خلى وما طبعه الله عليه نزل ولحق بأسفل عالمنا هذا (٢) فيكون عالمنا هذا عالما وسطا بين الأعلى والأسفل .

والنظام لا يثبت في العلو وفي السفل عالمان سوى عالمنا هذا يلحق بهما الخفيف والثقيل إذا خليا وما طبعها عليه بل إنه يعتبر عالمنا هذا كمنطقة وسطى تجتمع فيها العناصر من الطرفين وذلك بفعل القاهر لها فإذا خلى الخفيف عما يحبس في هذا العالم ارتفع حتى العرش واتصل به والخفيف والثقيل مخلوقان والله وحده قديم أزلي وهو الذي قهر الخفيف والثقيل على

الاتصال بعضهم ببعض وهذا الاتصال ليس من طبيعتها .

إن قول النظام هذا يختلف تماما عن قول المنانية الذين يثبتون عالما للنور في العلو وعالما للظلمة في السفلى سوى عالمنا هذا ويقولون أنها غير ممزجين وإن عالمنا هذا ممزوج من جزئين من ذينك العالمين وإن العالمين بما حويا قديمان وأن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط (١) .

كما وأن قول النظام يختلف عن قول الطبيعيين الذين يزعمون أنه توجد نار فوق الهواء تخلص إليها النيران المرتفعة في الهواء وأن مسافة الهواء في الارتفاع عن الأرض ستة عشر ميلا وفوقها نار متصلة بفلك القمر يلحق بها ما يرتفع من طب النار (٢) . إن النظام لم يتكلم عن نار خصوصية تنضم إليها جميع الأجسام الخفيفة ومن ضمنها النفس عندما تخل من شوائب هذا العالم - فهو أدخل فكرة الطفرة ليعلل المرور من عالمنا إلى عالم آخر لا متناهي لا يمكن الوصول إليه بالحركة العادية . وذلك العالم الآخر يختلف طبيعة عن عالمنا .

يستنتج من أقوال النظام هذه أن الأضداد لما تجتمع يكون ذلك مخالفا لطبيعتها ويتطلب هذا الاجتماع قوة خارقة لطبيعة كل ضد في إمكانها أن توقف ما طبعت عليه الأجسام من فعل قبل اجتماعها وإن تقهر هذه الأجسام على الاجتماع وإن تجعلها خاضعة لقوانين ثابتة طالما هي مجتمعة هكذا . وهذه القوة السامية على كل الأجسام والتي ليس من فوقها قوة أخرى هو الله خالق ومدير هذا العالم (٣) .

(١) نفس المصدر ص ٤٠ (٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق ص ١٢١

(٣) الحياط : الانتصار ص ٣١

ان رأى النظام لا يختلف فى جوهره عن رأى باقى المعتزلة فيما يختص
بمبدأ الحتمية فى هذا العالم . هذا المبدأ مصان عنده فقط هو يقول أن الحتمية
مكتسبة من الله قاهر الأجسام على ما هى عليه من طباع فى هذا العالم اعنى
أن الله جعل المزاج بين الأضداد ممكنا فى الطبيعة وهو غير ممكن خارج
هذا العالم فكل علة طبيعية تعمل بمقتضى قانون حتمى فى هذا العالم وإذا
خرجت الأشياء من هذا العالم أصبحت خاضعة لقوانينها الأولية التى كانت
تعمل بمقتضاها قبل وجودها فى هذا العالم (اعنى القوانين الخاصة بها فى حالة
العدم) . فالحتمية فى هذا العالم نتيجة لصفات الأجسام من جهة وللقهر الذى
يؤثر عليها من قبل القاهر لها اعنى الله من جهة أخرى . وهكذا يكون
النظام قد وسع نطاق الحتمية ونطاق العلة فى العالم .

الفصل الثاني

المعاني

معمر هو أول معترلي تكلم « بالمعاني » . ولجأ إلى هذه الفكرة ليعلل الصلة بين الجواهر والأعراض وليفسر الفرق بين عرض وعرض . فلما كانت هذه « المعاني » متعلقة بالجواهر والأعراض وجدنا أنه من الملائم عرضها هنا بعد الكلام عن الأجسام وأعراضها وعن الحركة والعلة .

١ - ما هي المعاني ؟

يوضح لنا الخياط معنى هذا اللفظ عند معمر فيقول : لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك وإذا كان هذا حكما صحيحا فلا بد أيضا من معنى حدث له نطت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر . وكذلك أيضا ان سئلت عن ذلك المعنى لم كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه قلت لمعنى آخر وكذلك أيضا ان سئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله ^(١) . فكل معنى يفسر بمعنى آخر لا إلى نهاية -

(١) الخياط . الانتصار ص ٥٥ .

هذا أيضا ما يعرضه لنا الأشعري وغيره بخصوص المعاني عند معمر^(١) فكان معمرالجا إلى فكرة « المعاني » ليعلل بواسطتها ما يميز عرض عن عرض كما أراد أن يعلل قيام الأعراض بالجواهر . والمعلوم أن الجواهر هي محل للأعراض . فيقول أن كل عرض يقوم بمحله لمعنى أوجب القيام وهذا المعنى يختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية^(٢) . فالجواهر تتميز الواحد عن الآخر بالمعاني والأعراض قائمة بالجواهر لمعاني والأعراض يتميز الواحد عن الآخر منها بالمعاني أيضا .

٢ - هل نيل معمر وجود الأعراض ؟

يذكر دى بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام ما كتبه الشهرستاني عن معمر قائلا : زعم معمر أن الله لم يخلق شيئا غير الأجسام فاما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام اما طبعا كالنار التي تحدث الاحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين واما اختيارا كالحوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . ويزعم أيضا معمر أن الأعراض لا تنهاى فى كل نوع وكل عرض قام بمحل فإنه يقوم به لمعنى^(٣) . وينتهى دى بور إلى القول أن معمر يقول أن الأعراض لا تنهاى إذ أنها فى حقيقة أمرها لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية فى العقل الإنسانى . ومعمر من أصحاب مذهب المعاني فالحركة والسكون والمائلة والمخالفة ونحوها كل هذه ليست

(١) الأشعري . مقالات من ٣٧٢ - ابن حزم - الفصل ج ٥ من ٢٩

الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٢ - البغدادي . الفرق ص ١٣٧

(٢) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٢ - البغدادي . الفرق ص ١٣٧

- ابن حزم . الفصل ج ٥ ص ١٤٧ (٣) الشهرستاني : نفس المصدر

شيئا بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني^(١) .

لا يستخلص مما يحكيه الشهرستاني عن معمر هنا أن هذا الأخير زعم ان الأعراض هي مجرد اعتبارات ذهنية لا وجود لها حقيقة . بل بالعكس يعتبر معمر الأعراض حقيقية (أنظر الباب الثاني . الفصل الثالث رقم ٨) فقط هو ينكر وجود صفات حقيقية في الله ويردها إلى معاني أعني إلى مجرد اعتبارات ذهنية (انظر الباب الأول . الفصل الأول رقم ٦) ، وهو لجأ إلى القول بالمعاني حتى يعلل قيام الأعراض بالجواهر وحتى يعلل الفرق بين عرض وعرض . فماله وجود ذهني هي المعاني فقط وليس الأعراض التي لها وجود حقيقي - وصفات الله هي معاني في رأي معمر .

٣ - تعريف المعاني ووظيفتها

فحسب معمر يكون « المعنى » ، علة قيام العرض بالجواهر وعلة الفرق بين الأعراض . ولكن كل علة فردية ادماجها في مجموعة تفسر بمقتضاها العلل الفردية . فلفظ « معنى » عند معمر قريب من لفظ « علة » أو سبب . ومن البديهي أنه يمكننا أن نتدرج من علة إلى علة . والمثال الذي يقدمه لنا الخياط عن الحركة دليل كاف على امكان تسلسل العلل إلى ما لا نهاية . فقط ننتهي دائما إلى علة أولى أو إلى نظام تفسر بمقتضاه كل علة المعاول الآخر ولكن في مذهب المعتزلة الله هو نقطة بداية كل ماهو موجود . وإذا قال معمر إن الأعراض من اختراعات الأجسام أما طبعاً أن اختياراً فهو يعترف بوجود نقطة بداية لجميع الأعراض وهذه النقطة هي الوجود الذي يمنحه الله إلى المحدثات . وإذا أردنا أن نعرف لماذا قامت بعض

(١) دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٦٣ (ترجمة أبي ريده)

الأعراض ببعض الجواهر بدلا من الأخرى فيكون ذلك بواسطة المعاني أعني لأسباب . كما وأن الأعراض تتغير لمعاني أعني لأسباب . فسبب قيام العرض بالجواهر هو معنى حسب قول معمر . فإذا قلت مثلا أن الحرارة قائمة في الجسم فيكون ذلك لمعنى أعني لأن هذا الجسم من خصائصه أن يقبل الحرارة كما وأن هذه الميزة التي تميزه هي لمعنى آخر أعني أنه قابل للحرارة لسبب ما وهما جرا . فكل معنى يفسر المعنى الآخر . وكل عرض وكل ظاهرة لها سبب أعني لها معنى وجميع المعاني متماسكة ومتسلسلة ولفظ معنى يدل على سبب أو علة وجود شيء لغاية معينة . فيمكننا تعريف هذه المعاني بأنها أسباب أو علل وجود الأعراض والظواهر في الجواهر .

ويلاحظ أن معمر لا يطلق أبداً لفظ معنى على العرض ذاته بل على ما هو سبب في قيام العرض بالجواهر وعلى ما يميز عرض عن عرض . نعم ان « المعنى » اعتبار ذهني إذ أنه علة أو سبب . وهل يوجد مقابل حقيقي للفظ « علة » ؟ أليست العلة مجرد تصور عقلي ومجرد رابطة عقلية بين الظواهر وتثبت التجربة صحة أو غلط هذه الرابطة ؟

وبناء على ما تقدم يكون معمر واقعيا مثل باقي المعتزلة بالرغم من قوله بالمعاني التي هي علل ذهنية يفسر بها قيام الأعراض في محلها . ولما كانت صفات الله غير حقيقية في ذاته تعالى أطلق عليها معمر لفظ معاني وقال : ان الله عالم بعلم وان علمه كان لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية وكذلك في سائر الصفات ^(١) . والمعنى كما بينا هو مجرد اعتبار ذهني . فلا يوجد أى اختلاف جوهري بين موقف معمر وموقف باقي المعتزلة من التوحيد . اللهم إذا كان الاختلاف فقط في الألفاظ وليس بما تؤدي إليه هذه الألفاظ

الفصل السابع

الحال

أدخل معمر فكرة « المعاني » ليعلل قيام الأعراض بالجواهر كما أنه أطلق هذا اللفظ على صفات الله . ولكن وجد أبو هاشم بن الجبائي أن في « المعاني » تسلسل لا نهاية له وإنها لا تنفي بالعرض الذي من أجله لجأ معمر إليها لذلك استبدلها الجبائي « بالحال » ، وكان أول من تكلم به .

١ - المرافقة بين الماهية والعرض والصفة

يميز أبو هاشم نوعين من الأحوال : الأول هو ما يعلل والثاني هو ما لا يعلل .

أ - وما يعلل فهو إحكام لمعان قائمة بذوات ولما كان الحكم تعبيراً عن علاقة بين حدين فتكون هذه المعاني مضافة إلى الذوات ومتميزة عنها . فما يعلل من الأحوال هي الأحكام التي نطلقها على الأعراض القائمة بالجواهر مثل قولنا هذا الحى عالم قادر مرید سمیع الخ . فكلها صفات زائدة على الذوات . وهذا قريب من القضايا التركيبية عند كنت .

ب - وما لا يعلل من الأحوال هي صفات ليست إحكاماً للمعاني مثل صفات الله فهي ليست أحكاماً إذ أن الحكم يبين علاقة بين حدين وفيما يختص بالصفات لا يوجد حدان حتى تنشئ بينهما علاقة ويكون هناك حكم .

فهذه الصفات هي أحوال للذات . وهذا قريب من القضايا التحليلية عند كُنْط
كقولنا الجوهر متميز أو موجود الخ (١) .

٢ - تعريف الحال

فالحال ، حسب أبي هاشم ، هو حكم على علاقة بين جوهر وعرض
أو بين ماهية وصفة - ويقول الشهرستاني أن الأحوال عند المثبتين لها
ليست موجودة ولا معدومة (٢) فهي ليست أشياء ولا توصف بصفة ما
ويقول أبو هاشم إن الأحوال ليست معلومة على حياها وإنما تعلم مع
الذوات - وهذا بديهي لأن الحكم الذي يعبر عن علاقة بين حدين لا يوجد
إلا إذا كان هناك حدان ولو غاب الحدان فلا يمكن الحكم وإذا وجد الحدان
أمكن الحكم عليهما (٣) .

٣ - الحال ينطبق على الأنواع والامتناس

يعجب الشهرستاني من مثبتى الأحوال لأنهم جعلوا الأنواع مثل الجوهرية
والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة في العدم لأن العلم قد تعلق بها
والمعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكأ عليه العلم . ثم هي بأعيانها - أعني
الجوهرية والعرضية واللونية والسوادية الخ أحوال في الوجود (٤) . إن
موقف أبي هاشم هذا يتفق تماماً مع مذهب المعتزلة وهو الوجودية المسرفة (٥)

(١) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ١٣٢

(٢) نفس المصدر ص ١٣٢

ملحوظة - قال من أثبت الحال ان الذوات كلها متساوية في أنفسها وإنما تميز الذوات
بعضها عن بعض بالأحوال القائمة بها (جلبي . شرح المواقف ص ٣١٩)

(٣) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ١٦١ (٤) انظر الباب الثاني الفصل الأول رقم ١١

ولما كانت الأنواع والأجناس معلومة فهي ثابتة ثم أن هذه الأجناس هي
« أحوال » للكائن . فاذا قلنا مثلاً أن هذا الشيء ملون نكون قد أثبتنا فيه
حالا وهو اللونية .

٤ - الحال هو حكم

يقول مثبتو الأحوال : لم نقل على الإطلاق أن الحال شيء ثابت على
حیاله موجود فان الوجود المحدث إما جوهر وإما عرض وهو ليس
أحدهما بل هو صفة معقولة لهما فإن الجوهر قد يعلم بجوهريته ولا يعلم
بجيزه وكونه قابلاً للعرض : والعرض يعلم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه
لوناً ثم يعرف كونه لوناً بعد ذلك ولا يعرف كونه سواداً أو يابضاً إلا
أن يعرف والمعلومان إذا تمايزا في الشيء الواحد رجع التمايز إلى الحال (١)
فيتضح من هذا القول أن الحال هو مجرد علاقة بين ماهية وعرض أو مجرد
حكم يدل على مناسبة أو عدم مناسبة بين حدين .

ولما كان الحال هو حكم يكشف عن أحد خصائص الجوهر أو العرض
فبعض هذه الخصائص ما يعلم بدنية بدون أى برهان مثلاً نحن نعلم حتماً أن
المتحرك متحرك وأنه إن لم يتحرك لم يعد متحركاً . فتوجد إذن أحوال
معلومة بالضرورة دون أى تجربة وتوجد أحوال أخرى تعلم بالنظر مثلاً
نحن نعلم بالنظر أن المتحرك يتحرك بواسطة حركة صادرة من محرك معين .
فالأحوال الدالة على صفات جوهرية تعلم بالضرورة بينما الأحوال الدالة
على صفات عرضية في الجواهر تعلم بالنظر والتجربة (٢) .

٥ - الفرق بين الاله والعالى

يقول مثبتو الاحوال : أن الحركة مثلا علة لكون الجوهر متحركاً . وكذلك القدرة والعلم وجميع الأعراض . ومن البديهي أن العلة توجب المعلول لا محالة فلا يخلو إما أن توجب العلة ذاتها وإما شيئاً آخر وراء ذاتها ويستحيل أن يقال توجب ذاتها فإن الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل أن يكون وجباً وموجباً لنفسه وإن أوجب أمراً آخر فذلك الأمر إما ذات على حياها اما صفة لذات ويستحيل أن يكون ذاتاً على حياها فإنه يؤدي إلى أن تكون العلة بايجابها موجدة للذوات وتلك الذوات أيضاً علل وهو محال . فإنه يؤدي إلى التسلسل مثل ما هو الأمر في المعانى التى قال بها معمر . فيتعين أنه صفة لذات وذلك هو الحال (١) فأمكنهم القول بالحال بفضل التمييز الذى أوجدوه بين الجوهر والعرض والعلة .

ثم يقول أيضا مثبتو الاحوال أن الشيء يعلم مع غيره لا على حياها كالتأليف بين الجوهرين والمماسية والقرب والبعد فإن الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينضم اليه جوهر آخر وهذا فى الصفات التى فى ذوات وأعراض تتصور فكيف فى الصفات التى ليست بذوات بل هى أحكام الذوات (٢) ؟

وهم يذهبون إلى أبعد من ذلك فى تطبيق الاحوال على الأجناس فيقولون إن السواد والبياض مثلا مشتركان فى قضية وهى اللونية والعرضية أعنى أن السواد والبياض تابعان لجنس واحد وهو اللون . ولما نقول أن اللون يجوز

أن يكون أسود أو أبيض نكون قد أثبتنا حالين اثنين للون . ثم يختلف البياض عن السواد لأن قابضية البصر التي يسببها اللون الأبيض تختلف عن القابضية التي يسببها اللون الأسود . ويمكننا أن نفسر هذا المثل بواسطة الأحوال فنقول إن السواد حال للونية (واللون هو جنس تشترك فيه جميع الألوان) ثم السواد يتميز عن باقي الألوان بقابضية معينة للبصر وهذه القابضية هي أيضاً حال آخر للسواد . ويتضح من ذلك أننا لجأنا إلى « حالين » في تعريفنا للون الأسود : الحال الأول هو تحديد الجنس التابع له السواد والحال الثاني هو تحديد الفرق النوعي الذي يميز اللون الأسود عن باقي الألوان .

٦ - تعريف آخر للحال

ومن هنا يتضح لنا معنى تعريف الحال بأنه الحقائق الذاتية في الأجناس والأنواع^(١) ، فالحال يكون وجه من أوجه الذات . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول أن صفات الله هي أحوال كما وأن الحال هو عرض من أعراض الجوهر . وهنا نلجس محاولة مثبتى الأحوال في وضع الأنواع والأجناس في حدود ثابتة متميزة حتى وفي حالة العدم .

٧ - مصدر فكرة الحال

يحاول الشهرستاني أن يذكر لنا مصدر هذه الفكرة عند المعتزلة فيقول : « سماع المعتزلة كلاماً من الفلاسفة وقرأوا شيئاً من كتبهم وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير النضج وذلك أنهم أخذوا من أصحاب

(١) نفس المصدر ص ١٥٨

الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم وأصحاب الهيولى على خطأ بين من اثبات الهيولى مجردة عن الصورة وأخذوا من أصحاب المنطق واللاهيين كلامهم فى تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين التصورات فى الأذهان والموجودات فى الأعيان (١).

فيكون أثر أرسطو وأفلاطون واضحاً جلياً على المعتزلة القائلين بالحال ولا سيما على أبى هاشم بن الجبائى . وفعلنا لم يلجأ أبو هاشم إلى الأحوال حتى يضع الأنواع والأجناس فى حدود ثابتة مثل ما فعل أفلاطون بالمثل . نعم إن معمر آ كان قد سبق أبى هاشم فى هذه المحاولة عندما قال . بالمعاني ولكن أبو هاشم أوضح فكرة المعاني ومنع التسلسل فيها .

وإذا رد أبو على الجبائى والد أبى هاشم الأحوال التى قال بها ابنه فذلك لأنه كان يعتبر أن التميز الموجود بين الماهيات المعدومة كاف ولا لزوم للأحوال لإثبات هذا التميز والفرق بينها ولكن حاول أبو هاشم أن يفسر هذا الفرق فى حالة العدم وفى حالة الوجود حتى يثبت الأنواع والأجناس فى حدود ثابتة فيها الطريق إلى التعريف بواسطة الجنس الأقرب والفرق النوعى . وأرسطو كان قد فهم التعريف هذا الفهم .

ولنذكر هنا أن كتاب المقولات وكتاب التحليلات الأولى وكتاب العبارة لأرسطو كان قد ترجمها حنين بن اسحق قبل عهد الجبائى وابنه فاسترشد أبو هاشم بمنطق أرسطو وبمثل أفلاطون . والمجهود الذى بذله أبو هاشم كبير واضح .

خاتمة الباب الثانى

إن جل هم المعتزلة كان الدفاع عن التوحيد الخالص لذلك قالوا إن الله لم يمنح إلا الوجود فقط للماهيات المعدومة التى فى إمكانها أن توجد ولا يقولون بأى تشابه بين ماهية الله وماهية العالم سوى الوجود الذى يمنحه الله للمعدومات ثم يقولون إن المخلوقات التى مرت من العدم إلى الوجود بأمر الله المعبر عنه بلفظ «كن» خاضعة لقوانينها الخاصة بها وهى قوانين ثابتة لا يمكنها أن تتغير .

وبعد ما فسرت المعتزلة هكذا خلق العالم بحثت فى تكوينه الطبيعى المادى ولكن هنا نلاحظ إختلافا فى الآراء على نقط لا تمس جوهر التوحيد لذلك نجد حولا مختلفة فيما يتعلق بالجسم الطبيعى . مثلا منهم من قال بالجزء الذى لا يتجزأ ومنهم من نفى ذلك القول مثل النظام وأدخل آراء جديدة فى الفكر الاسلامى مثل القول بالطفرة .

وبجانب مسألة تكوين الأجسام بحثت المعتزلة مسألة الحركة والعلّة . فقط يلاحظ أنهم ينظرون إلى المسائل الطبيعية نظرة فيها صبغة ميثافيزيقية فهم يفحصون مسألة الحركة والسكون والعلّة والحتمية فى الطبيعة على ضوء قولهم بأن الخلق هو مرور من العدم الى الوجود (كما فهموه) ثم ينظرون الى هذه المسائل بالنسبة إلى علم الله وقدرته . وفيما يختص بمسألة الأفعال المتولدة نجدهم ينظرون اليها نظرة خلقية أكثر مما هى نظرة طبيعية .

إذا فُحصت المعتزلة بعض المسائل الطبيعية فهم لا يتجاهلون أبداً
الاعتبارات الميثافيزيقية والخلقية . لذلك جاءت أبحاثهم في الطبيعة مشبعة
بروح سامية على الأمور الطبيعية المحضنة . فهم يلبسون الميدان الطبيعي المادى
بأيدي تقودها نظرات نحو الميدان الألهى والخلق متخذين العقل كوسيلة
للتوفيق بين الميدانين . ولم يألوا جهداً في طلب العون ممن سبقهم من المفكرين
سواء من اليونانيين أو من الفرس أو من المسيحيين . كما أننا نجدهم يهتمون
في تحليل وتنظيم العلاقات بين الجواهر وأعراضها فأحدثوا القول بالمعاني
والأحوال .

ومن البديهي أن الميدان الطبيعي لا يكون وحده جميع الخليفة بل يوجد
هناك ميدان آخر خاص بالنفس الناطقة يجب بحثه بالطرق الملائمة له . وهذا
الميدان أساسه الأصل الثانى للإعتزال وهو « العدل » . وهذا ما سنبحثه في
الجزء الثانى إن شاء الله .

(تم)

أهم المراجع

(أولا — العريضة)

- ١ — الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد - القاهرة ١٩٢٥
- ٢ — القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة - (طبعة الهند) - مطاعن القرآن
- ٣ — ابو رشيد سعيد النيسابورى : آراء البصريين والبغداديين فى مسائل الجواهر - ليدن ١٩٠٢
- ٤ — احمد أمين بك : فجر الاسلام - القاهرة ١٩٤١
ضحى الاسلام - القاهرة ١٩٣٨ - ثلاثة أجزاء
- ٥ — الاشعرى - الامام ابو الحسن بن اسماعيل - كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين - استانبول ١٩٢٩
- ٦ — البغدادى - الامام عبد القاضى ٥٤٢٩ هـ - الفرق بين الفرق - القاهرة ١٩١٠ — أصول الدين استانبول ١٩٢٨ — مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى - القاهرة ١٩٢٤
- ٧ — الغزالى - ابو حميد محمد بن محمد ٥٠٥ هـ - كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد القاهرة ١٩٠٩
- ٨ — الايجى — القاضي عبدالرحمن بن احمد — كتاب المواقف فى علم الكلام القاهرة ١٣٥٧ هـ
- ٩ — الاسفرائينى — التبصير فى الدين — القاهرة ١٩٤٠
- ١٠ — الجاحظ — ابو عثمان عمرو بن بحر — كتاب الحيوان القاهرة ١٣٢٣ هـ (البيان والتبيين) القاهرة ١٩٢٦ (استحقاق الامامة ورسالة فى نبى امية)
- ١١ — الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد) شرح المواقف استانبول ١٢٨٦ هـ

- ١٢ — الملطى — ابو الحسن محمد بن احمد — كتاب التنبيه والرد على أهل
الاهواء والبدع (صححه ونشره سفين ديدرينغ)
١٣ — المسعودى — ابو الحسن دلى بن الحسين بن على ٣٤٥ هـ — مروج الذهب
القاهرة ١٣٤٦ هـ جزءان .
١٤ — النوبختى — ابو محمد الحسن بن موسى — كتاب فرق الشيعة استانبول ١٩٣١
١٥ — القاسمى — السيد جمال الدين القاسمى الديمشقى — كتاب تاريخ الجهمية
والمعتزلة — القاهرة ١٣٣١ هـ
١٦ — القفطى — الوزير جمال الدين ابو الحسن على بن القاضى الاشرف
يوسف ٦٤٦ هـ — اخبار العلماء بأخبار الحكماء — القاهرة ١٩٠٨
١٧ — الرازى — فخر الدين محمد عمر — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين
القاهرة ١٣٢٣ هـ
١٨ — السيلكوتى — شرح المواقف ٨ أجزاء
١٩ — الشهرستانى — ابن ابو الفتح محمد بن أبى القاسم عبد الكريم بن أبى بكر
احمد سنة ٥٤٨ هـ — الملل والنحل على هامش ابن حزم — القاهرة
١٣٤٧ هـ — نهاية الاقدام فى علم الكلام — اكسفورد ١٩٣٤
٢٠ — اليافعى — أبو محمد عبد الله بن أسعد — مرهم العلل المعضلة فى دفع
الشبهة والرد على المعتزلة — كلكتا ١٩١٠
٢١ — ابن أبى حديد المعتزلى : شرح نهج البلاغة
٢٢ — ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء
٢٣ — ابن المرتضى (احمد بن يحيى ٨٤٠) المنية والامل — حيدر آباد ١٩٠٢ م
٢٤ — ابن النديم — محمد بن اسحق ٣٨٥ هـ — الفهرست — القاهرة ١٩٢٩
٢٥ — ابن حزم — ابو محمد على بن احمد بن سعيد ٤٦٥ هـ — الفصل فى الملل
والاهواء والنحل — القاهرة ١٣٤٧ هـ
٢٦ — ابن خلدون — عبد الرحمن بن محمد ٨٠٨ — المقدمة — طبعة القاهرة

- ٢٧ — ابن خلكان (٦٨١ هـ) وفیات الاعيان - القاهرة ١٢٧٥ هـ - ١٨٥٨
٢٨ — ابن رشد — القاضي محمد بن احمد ٥٩٥ هـ — الكشف عن مناهج
الأدلة — القاهرة ١٩٣٥
٢٩ — ابو ريده — الدكتور محمد عبد الهادي — ابراهيم بن سيار النظام
القاهرة ١٩٤٦ — ترجمة كتاب الذرة لپنس
٣٠ — ابن قتيبة — ٢٧٦ هـ — عيون الاخبار — القاهرة ١٩٢٤
٣١ — يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية — القاهرة ١٩٣٦
تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط — القاهرة ١٩٤٦
-

ثانياً : الافرنجية

Abdus Subhan - The relation of God to time and space
as seen by the motazilites « in Revue Islamic culture,
Hayderabad. April 1943 ».

De Boer- History of Philosophy in Islam; London 1933.

Carra de Vaux - Les penseurs de l'Islam « 1921-1926 ».

Dugat G - Histoire des philosophes et de théologiens
musulmans « Paris 1878 ».

Encyclopédie de l'Islam.

Galland - Essai sur les moutazilites « Paris 1906 ».

Goldziher - Le dogme et la loi en Islam.

Steiner « Henrich » - Mémoire sur les Motazilites « 1865 ».

قاموس الاعلام

ابن عباد — ٢٥	(١)
ابن عبيد — ٢١	ابراهيم النظام — ٧-٩-١٦-١٧-١٨-١٩
ابن كلاب — انظر عبد الله بن كلاب	٢٠-٢١-٢٣-٢٤-٣٣-٤٥
ابن المقفع — ٢١	٤٧-٥٦-٥٨-٥٩-٧٤
ابو اسحاق ابراهيم بن عياش — ٣٤-١٣٢	٧٦-٧٧-٨٣-٨٤-٨٦
ابو بكر محمد بن ابراهيم الزبيرى — ٣٤	٨٧-٩١-٩٢-٩٣-٩٦
ابو ذخر — ٩	٩٩-١٠١-١٠٧-١٠٩
ابو زيد الانصارى — ٢١	١١٥-١٢٠-١٣٩-١٤٨
ابو الحسين الأزرق الطنوخى — ٣٤	١٥٠-١٥٢-١٥٥-١٥٧
ابو سعيد بن محمد النيسابورى — ٣٤-١٦٣	١٦٥-١٦٦-١٦٧-١٦٨
ابو الطيب ابراهيم بن محمد بن شهاب — ٣٣	١٦٩-١٧٢-١٧٣-١٧٤
ابو عبد الله الصيرفى — ٩	١٧٥-١٧٦-١٧٧-١٧٨
ابو عبد الرحمن الشافعى — ٩	١٨٠-١٨٢-١٨٥-١٨٦
ابو عثمان الزعفرانى — ١٥-١٦	١٨٨-١٩٠-١٩٦-١٩٨
ابو عنان الدقى — ٩	١٩٩-٢٠٠-٢٠٢-٢٠٥
ابو عمران موسى بن رباح — ٣٣	٢٠٦-٢١٧-٢١٨-٢١٩
	٢٢٠
	ابراهيم بن السندى — ٢٨
	ابن الروندى — ٣٢-١٤٨
	ابن سينا : ١٤٥
	ابن عليا — ٣٣

٨٦ — ٨٣ — ٨٢ — ٧١ — ٧٠

١٠١ — ٩٧ — ٩٦ — ٩٥ — ٨٧

١١٣ — ١١٢ — ١٠٨ — ١٠٧

١٣١ — ١٣٠ — ١٢٠ — ١١٩

١٦٤ — ١٦٢ — ١٥٩ — ١٥٧

١٧٤ — ١٧٣ — ١٧١ — ١٧٠

١٧٨ — ١٧٧ — ١٧٦ — ١٧٥

١٨٣ — ١٨٢ — ١٨١ — ١٨٠

١٨٨ — ١٨٧ — ١٨٦ — ١٨٤

١٩٢ — ١٩١ — ١٩٠ — ١٨٩

١٩٧ — ١٩٦ — ١٩٤ — ١٩٣

٢٠٩ — ٢٠٥ — ٢٠٤ — ٢٠٢

٢١٤

أيقوروس — ١٦٥، ١٦٣، ١٦٠، ١٥٨

١٨٤، ١٧٦، ١٧٤، ١٧١

الايقوريون — ١٦٧

أحمد بن أيوب بن مانوس — ١٥٢

أحمد بن ثابت — ١٥٢، ١١٧، ١١٦، ٩

أحمد بن يحيى بن عبد العزيز — ٩

أحمد بن أبي دؤاد — ٢٧، ٢٣، ٢١، ٩

٣٠، ٢٩

الأحذب (أبو الحسن) — ٣٤

الأخمد (أبو بكر أحمد بن علي) — ٣٣

أبو عبد الله الحسين بن علي البصري — ٣٣

أبو علي الجبائي — ٣٢ — ٢٤ — ٢٣ — ١٠ — ٨

٦٤ — ٤٩ — ٤٧ — ٤٤ — ٣٣

١٠١ — ٩٧ — ٩٠ — ٦٨ — ٦٧

١٤١ — ١٣٦ — ١٣٠ — ١٠٦

١٥٩ — ١٥٢ — ١٥١ — ١٤٣

١٧١ — ١٧٠ — ١٦٤ — ١٦٣

١٧٨ — ١٧٦ — ١٧٤ — ١٧٣

١٨٩ — ١٨٨ — ١٨٦ — ١٨٣

١٩٥ — ١٩٤ — ١٩٣ — ١٩٢

٢٣٠ — ٢٠٨ — ٢٠٧ — ١٩٧

أبو علي محمد بن البصري — ٣٣

أبو مجاهد — ٩

أبو محمد الحسن بن أحمد بن مطاوع — ٣٤

أبو هاشم بن الجبائي — ٣٣ — ٢٥ — ١٠ — ٨

١٤١ — ١٣٦ — ١٣٠ — ٤٧

٢٣٠ — ٢٢٦ — ٢٢٥ — ١٨٩

أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية — ١٣

أبو الهذيل الحلاف — ١٧ — ١٦ — ١٥ — ٩ — ٧

٢٧ — ٢٤ — ٢٣ — ٢٢ — ١٨

٤٦ — ٤٥ — ٣٤ — ٣٢ — ٣١

٥٩ — ٥٨ — ٥٧ — ٥٦ — ٤٧

(ب)

بهر بن المعتمد . ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٥ ، ٢٤

٢٦ ، ٢٧ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٦

٨٧ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٧

١٠٢ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٤

١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٩ ، ١٩٠

١٩٦ ، ٢٠٦ ، ٢١٤

بهر بن سعيد . ١٥ ، ١٦ ، ٢٦

البختي السكبي . ٨ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٧٤

٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١١٥ ، ١٣٠

١٣٢ ، ١٦٢ ، ١٧٠ ، ١٧٣

١٧٤

يشون (المسيحي) . ٢٦

يونس . ١٦٢

يارمنيديس . ١٦٧ ، ١٦٨

(ث)

ثامه بن الأشرس . ٨ ، ١٠ ، ٢٧ ، ٢٨

٢٩ ، ٣٠ ، ١٤٨ ، ٢١٤

٢١٥

أرسطو — ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٨ ، ٦٨ ، ٨١

٨٢ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٤٥

١٤٦ ، ١٥٤ ، ١٦١ ، ١٧١

١٧٤ ، ١٧٦ ، ١٩٥ ، ٢٠٢

الأسكاني — ٨ ، ١٠ ، ٣١ ، ٨٣ ، ٨٤

١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٢١ ، ١٥٨

١٥٩ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٧٠

١٧٣ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٤

١٩٣ ، ٢٠٦ ، ٢١١ ، ٢١٥

٢١٦

الاسواري — انظر على الاسواري

الأشعري — ٢٤ ، ١١١

الاصمعي — ٢١

أفلاطون — ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٤ ، ٨١ ، ١٤٢ ، ١٥٤

أفلوطين — ١١٦ ، ١١٧ ، ١٥٤

أنبادوقليس — ٨١ ، ١٦٠

الواسطي (أبو عبد الله محمد بن زيد) — ٣٣

الأيليون — ١٦٨

(ج)

الجاحظ — ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٧، ١٠، ٨
٧٤، ٣٣، ٣٠، ٢٩، ٢٧
١٤٣، ١٤٠، ٩٢، ٨٣
١٨٣، ١٥٥، ١٤٨

جعفر بن حرب — ٨٢، ٣٢، ٣١، ١٠، ٨
١٠٨، ١٠٢، ٨٣

جعفر بن ميسرة — ٣٢، ٣٠، ١٠، ٨
الجمد بن درهم — ١٥١، ١١٠

الجهم بن صفوان — ١٤، ١٣

الجبائي — أنظر أبو طي الجبائي

(ح)

الحسن البصري — ١٥، ١٣، ٤

الحسن بن زكوان — ١٤، ٩

حفص بن سالم — ١٤

حفص الفرد — ٣٣

حنين بن اسحاق — ٢١، ١٨

الحنابلة — ١٥٦

(خ)

الحياط — ٦١، ٣٣، ٣١، ٣٠، ٩، ٨، ٣
١٣٩، ١٣٥، ١٣٠، ٨٧
١٨٦، ١٧٨، ١٦٨، ١٤٨
٢٢١، ٢١٣، ١٩٩، ١٩١

(د)

ديوقريطس — ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٨، ٨١
١٧٤، ١٧١، ١٦٤، ١٦٣
١٨٤، ١٧٦

ديكارت — ١٧٢

(ر)

الرافضة — ١٢٦، ١١٥، ٩٤، ٦٢، ٥٧، ٤١
الرواقيون — ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ٧٦، ٧٥
١٧٣

(ز)

الأزلية : ٦٠
الزخيمري : ٣٤

(ع)

عباد بن سليمان : ٨ ، ١٠ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ١١٣
١٣٥

عباد (ابو عمر بن عباد السلمي) : ٢٤ ، ٦٢
عبد الجبار (القاضى) : ٣٤

عبد الله بن الحارث : ١٤

عبد الله بن كلاب : ٢٥ ، ٢٦

عثمان الزعفراني : ٢٦

عثمان الطويل : ٩ ، ١٤ ، ٢٤

علي بن أبي طالب : ١٥

علي الأسواري : ٧ ، ١٠ ، ٢٢ ، ٦٥ ، ٧١
٨٣ ، ٧٤ ، ٧٢

عمرو بن عبيد : ٤ ، ٧ ، ٩ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦

هيسى بن الهيثم الصوفي : ٣٢

(ف)

الفضل الحديدي : ٩ ، ١١٦ ، ١٥٢

القوطي : أنظر هشام القوطي

الفلاسفة : ٥٨ ، ١٦٧ ، ١٩٨

الفيثاغوريون : ١٦٠

الزيات (محمد بن عبد الملك) : ٢١ ، ٣٠

زينون الايلي : ١٦٧ ، ١٦٨

زينون الرواقى : ١٦٧

(س)

السلف : ١٠٦

سمبليوس : ٥٥

الاسواري : أنظر علي الاسواري

(ش)

الشافعي : ٣٢

الشحام : ٨ ، ٩ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٨٩ ، ٩٠
١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٥

الأشعري : ٨٨ ، ٩٠ ، ٩٧

(ط)

الطبيعون : ١٦٧ ، ٢١٩

١٤٠ ، ١٢٢ ، ١٠٨ ، ١٠٦

١٦٤ ، ١٦٢ ، ١٥٩ ، ١٥٧

١٧٩ ، ١٧٦ ، ١٧٣ ، ١٧٠

١٩٧ ، ١٨٨ ، ١٨٦ ، ١٨٠

٢٢٥ ، ٢٢٣ ، ٢٢٢ ، ٢٢١

الناحية : ٧٦ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٩٨ ، ١٩٩

٢١٩

مويس بن عمران : ٩

المسيحية : ١١٧

(ن)

الناحية : ٥٧

النجار : ٩١

النصارى : ٤٢ ، ٧٥ ، ١١٠ ، ١١١

(هـ)

حمام القوطى : ٧ ، ٩ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٥٩ ، ٦٠

٦١ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ١١٣ ، ١٢١

١٢٢ ، ١٥٩ ، ١٥٥ ، ١٦٢

١٦٤ ، ١٧٣ ، ١٧٠ ، ١٧٤

(ق)

قاسم الدمشقي : ٧٩ ، ٨٠

القرطبي (أبو بكر فرج) : ٣٣

(ك)

السكبي ، النظر البلخي

كيسان : ١٥

(م)

الأمون : ١٦ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩

الردار : ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣١

٨٢ ، ٩٧ ، ١٠٩ ، ١١٤ ، ٢٠٥

المسيحيون : النظر النصارى

المسيحية : ٤١ ، ١١٥

معبد الجوف : ١٣

المدونية : ١٣٥

معبود بن عباد السلمي : ٧ ، ٩ ، ٢٤ ، ٥٧

٨٨ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٧

(٧)

هشام بن الحكم : ١٧٣ ، ٦٣ ، ٦٢ ، ١٨

هوروقز : ١٧٣ ، ٧٦

هورتن : ١٧٣

لا أدريه ، ٤٢

هياج بن العلا السلمي ، ٢٩

(و)

(٥)

واصل بن عطاء ، ٤ ، ٧ ، ٩ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥

يحيى بن أكرم ، ٢٩ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٥٤ ، ٥٦

الوائقي ، ٢٩

الوجودية ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٧

فهرس

صفحة

٣	تنبيه
٤	المقدمة
٥	شيوخ المعتزلة
١٣	فرع البصرة
٢٦	فرع بغداد

الباب الاول - الله

الفصل الأول : فكرة الله عند المعتزلة

٣٧

- ١ - نفي صفات الله . ٢ - حججهم . ٣ - تعريف المعتزلة لله
- ٤ - تحليل هذا التعريف ٥ - ما يترتب على ٥ - هذا التعريف
- ٦ - صفات الله هي مجرد اعتبارات ذهنية ٧ - صفات الذات
- وصفات الافعال ٨ - معنى الصفات ٩ - تفسير الجبائي
- لأسماء وصفات الله ١٠ - الغرض من هذا التفسير للصفات
- ١١ - مصدر هذه الفكرة .

الفصل الثاني : علم الله

٥٦

- ١ - علم الله هو الله ٢ - مصدر هذه الفكرة ٣ - قدم
- علم الله ٤ - هل ما يعلمه الله وما يقدر عليه قديم مثل علمه به

صفحة

- وقدرته عليه ؟ ٥ - اعتراض هشام بن الحكم ٦ - رد المعتزلة
- ٧ - معنى علم الله كما يوضحه الجبائي ٨ - هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ؟ ٩ - علم الله ومصير الانسان في الآخرة
- ١٠ - أثر منطق ارسطو .

٧٠ الفصل الثالث : قدرة الله

- ١ - ما يقدر الله عليه ٢ - تجنب المعتزلة للمذهب الحلوي ٣ - العلاقة بين علم الله وقدرته تعالى ٤ - هل الله مكلف بفعل الأصلح ؟
- ٥ - التفاؤل عند المعتزلة ٦ - مصدر فكرة التفاؤل ٧ - قدرة الله وقدره الانسان على أعماله ٨ - الحكمة في أعمال الله
- ٩ - تعريف الصلاح والأصلح ١٠ - هل يقدر الله على أن يظلم ؟
- الحل الأول : القول بالقدرة - الحل الثاني : القول بعدم القدرة
- ١١ - هل يمنح الله قدرته للانسان ؟ ١٢ - الله لم يخلق الأعراض صعوبة .

٩١ الفصل الرابع : ارادة الله

- ١ - تعريف المعتزلة لأرادة الله ٢ - هل يريد الله بأرادة حادثة ؟
- ٣ - ارادة الله وخلق العالم ٤ - المعتزلة والمذهب الحلوي
- ٥ - ارادة الله والشرع ٦ - ارادة الله وحرية الانسان .

٩٩ الفصل الخامس : عدل الله ولطفه تعالى

- ١ - الله يفعل العدل طباعا وهو لم يزل عادلا ٢ - لطف الله
- ٣ - معنى لطف الله

صفحة

١٠٣

الفصل السادس : كلام الله

- ١ - هل كلام الله قديم ؟ حجج المعتزلة في القول بخلق القرآن .
- ٢ - كيف يتكلم الله ٣ - مكان الكلام . بعض الايضاحات عن هذا المكان ٤ - اعجاز القرآن ٥ - مصدر القول بخلق القرآن

١١٢

الفصل السابع : رؤية الله

- ١ - الله لا يرى بالابصار ٢ - استحالة رؤية الجواهر
- ٣ - تكفيرهم لمن يقول برؤية الله ٤ - ما يترتب على القول بالرؤية
- ٥ - هل يرى الله خلقه ؟ ٦ - معنى قول احمد بن حابط برؤية الله
- ٧ - مصدر هذا القول

١١٩

الفصل الثامن : برهان المعتزلة على وجود الله

- ١ - البرهان بالعلة الفاعلية ٢ البرهان بالعلة الغائية

١٢٥

خاتمة الباب الاول

الباب الثاني - العالم

١١٩

الفصل الاول : العدم

- ١ - تعريف المعتزلة للعدم . المعدوم شيء ٢ - الشرط الاساسي لهذا المعدوم ٣ - ما يترتب على هذه الفكرة ٤ - صفة المعدوم
- ١ - المعدوم ذات فقط ٢ - المعدوم ذات وصفات . الصفات الجوهرية . الصفات العرضية ٥ - أقوال بمنطرفة في المعدوم :
- أقوال المعدومية ٦ - مرور الشيء من العدم إلى الوجود

صفحة

- ٧ - الحد من وظيفة الفاعل في هذا المرور ٨ - مرور الشيء من الوجود إلى العدم ٩ - الفناء يكون عاما كاملا ١٠ - تعريف الوجود ١١ - مذهب المعتزلة هو الوجودية المسرفة ١٢ - تسمية الأشياء ١٣ - الوجودية المسرفة وعلم الله . صعوبة ١٤ - مصدر فكرة المعدوم .

الفصل الثاني : المخلوقات

١٤٨

- ١ - قانون الحتمية ينطبق على العالم الطبيعي وعلى الأحياء .
- ٢ - الكون والظهور ٣ - مركز الانسان في مثل هذه النظرية
- ٤ - قصة الخلق . مصدر هذه القصة . نصيب هذه القصة عند المعتزلة
- ٥ - هل يمكن خلق عوالم أخرى ؟

الفصل الثالث : الاجسام الطبيعية

١٥٧

- ١ - تعريف الاجسام ٢ - تكوين الاجسام ٣ - عدد العناصر المكونة للجسم . مصدر هذا القول ٤ - الذرة أو الجرم الذي لا يتجزأ . أولا : قول من لا يعترف بأى صفة للجزء . ثانيا قول من يعترف للذرة ببعض الصفات ٥ - كيف تحدث الصفات في الاجسام ٦ - قول النظام في الجزء : نفي الجزء الذي لا يتجزأ صعوبة أخرى . مصدر عدم قول النظام بالجزء ٧ - أعراض الاجسام . قول النظام في الأعراض . مصدر قول النظام بهذا ٨ - هل يمكن رؤية الاجسام والأعراض ؟ ٩ - الاجسام وأعدادها ١٠ - الأعراض لا تستحيل أجساما والاجسام لا تستحيل أعراضا ١١ - مبدأ الحتمية في العالم الطبيعي . أثر اسطو

صفحة

- في هذا القول ١٢ - مبدأ الحتمية ينطبق على الكون - مصدر
هذه الفكرة ١٣ - هل يجوز أن يطل ما في الجسم من اجتماع ؟
١٤ - المداخلة

١٨٦ الفصل الرابع : الحركة

- ١ - هل الأجسام متحركة عند خلقها ؟ ٢ - تعريف الحركة
والسكون ٣ - أين توجد الحركة ؟ ٤ - كيف تحمل الحركة في
الجسم . ٥ - هل يجوز أن تحمل حركتان جزءا واحدا في آن واحد ؟
٦ - جميع الحركات متناهية ٧ - هل تولد الحركة السكون والسكون
الحركة ؟ ٨ - الطفرة . مصدر القول بالطفرة . صعوبة
٩ - بعض الأمثلة للطفرة ١٠ - سرعة الحركة

٢٠٤ الفصل الخامس : العلة

- ١ - مبدأ الحتمية في الطبيعة . العلة من الوجهة الميتافيزيقية .
٢ - أنواع العلة ٣ - العلة الغائية ٤ - مكان العلة الأولى .
٥ - التولد ٦ - وجود علة خارقة للطبيعة

٢٢١ الفصل السادس : المعاني

- ١ - ما هي المعاني ٢ - هل نكسر معمر وجود الأعراض ؟
٣ - تعريف المعاني ووظيفتها

٢٢٥ الفصل السابع : الحال

- ١ - العلاقة بين الماهية والعرض والصفة ٢ - تعريف الحال
٣ - الحال ينطبق على الأنواع والأجناس ٤ - الحال هو حكم

صفحة

- - القسرق بين الأحوال والمعاني ٦ - تعريف آخر للحال
٧ - مصدر فمكرة الحال

٢٣١

خاتمة الباب الثاني

٢٣٣

المراجع

٢٣٦

قاموس الأعلام

تم طبع هذا الجزء في أغسطس سنة ١٩٥٠

تصحيح خطأ

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣	٥	فلسفة	فلسفة
٨	١٧	بين ٢٠٠ و ١٢٨	بين ٢٠٠ و ٢١٨
٨	١	المتوفى ٥٢٠ هـ	٢٥٠ هـ
٨	٢	المتوفى ٢٥ هـ	٢٥٦ هـ
٨	٣	بين ٢٢٨ و ٢٣٢	بين ٢٢٨ و ٢٣٣
٨	٥	٣٠٢ هـ و ٩٥ م	٣٠٢ هـ و ٩١٥ م
٨	٧	م ١٢٣ هـ	٣٢١ هـ
٨	١٣	المتوفى ٢٢٦	المتوفى ٢٣٦
٩	٩	احمد ابن خابط	احمد بن خابط
١٧	١١	ان ابى الهذيل	ان ابا الهذيل
٢٢	١٦	طبيعة	طبيعة
٢٤	٢	ابو عمر	معمر
٢٦	٦	يبتون	يثون
٢٧	٣	بشر	بشرا
٢٨	٩	معن ابو النميزى	ابو معن النميزى
٢٨	١٧	ج ٣ ص ١٢٦	ج ٣ ص ١٤٦
٢٩	٦	وصحبه	وصحب
٣٢	١٩	الفهرست ج ٤	الفهرست ص ٤
٤٧	٩	كونه ذاتيا	كونه ذاتا

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤٩	١٦	يزعم انه	يزعم أن
٥٠	٣	الهمزة الذي	الهمزة التي
٥٢	١٩	كما يقال	كما يقال
٥٤	٦	وكان واصل	كان واصل
٥٨	١٦	الاول في الصفة	الاول نفي الصفة
٥٨	١٨	فهي بعينها	فتكون هي بعينها
٦٥	١	منذ الأزل	منذ الأزل
٦٥	٧	إذا افرق	إذا اقترن
٦٧	١٥	نخير الله	ينخير الله
٧٣	٩	وما يقدر	وما يقدر
٧٧	٤	ان يفعله أم	ان يفعله تعالى أم
٧٩	١٦	هذا مصدد	هذا الصدد
٨٤	٧	ايضا	ايضا
٨٥	١	دقوع	وقوع
٩٠	١	اضطرا	اضطرا
٩٤	١٣	تتحقق	تتحقق
٩٥	٢٠	هو اراة	ارادة
١٠٢	٥	للانسان	لأنسان
١٠٢	١٠	لطفه	لطفه
١٠٧	٤	فهو مكما	فهو مكلم
١٢٠	١٧	افلاطون	أفلوطين
١٣٢	١٤	خالية عن	خالية من

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣٦	١٠	قضاياهم	قضاياهم
١٣٦	١٦	تاما في خلق	تاما عن خلق
١٣٩	٦	هو عبارة	هي عبارة
١٤١	١٥	اذ قلنا	اذا قلنا
١٦٤	٥	تتولدان	تتولد
١٦٦	٩	النسبية	النسبة
١٦٦	١٣	اذا جزأ	اذا جزئت
١٨٨	٦	(٥)	(٤)
١٩٣	١٩	كلا الحالتين	كلتا الحالتين
١٩٥	١٣	والحركة تولد	وان الحركة تولد
١٩٨	١٦	بلاد لا متناهي	بلاد لا متناهية
٢٠٥	١٥	لماهيته	لماهيته
٢٠٥	١٨	لا متناهي	لا متناهيا
٢٠٨	٨	الذي تضدر	الذي يصدر
٢١١	١١ و ١٢ و ١٩	مسئولة - مسؤولا	مسئولة - مسئول
٢١٢	٥	مسؤولا	مسئولا
٢١٢	١٨	بينهم	بينها
٢٢٣	١٢	فردية ادماجها	فردية يمكن ادماجها
٢٢٣	١٨	ان اختيارا	اما اختيارا

4

Bibliotheca Alexandrina



0609015

